о. Діонисій Тулюк-Кульчицький

ДЕРЖАВНА ЕТИКА

(Католицька наука про державу)

MÜNCHEN 1966

о. Діонисій Тулюк-Кульчицький

ДЕРЖАВНА ЕТИКА

(Католицька наука про державу)

MÜNCHEN 1966

За дозволом церковних властей

Передрук з «Християнського Голосу»

„Consistere enim non possunt voluntas imperandi et voluntas perdendi; quare qui se hostem totius populi profiteretur, in eo ipso abdicat regnum“.

(Hugo Grotius, De iure belli et pacis, lib. I. c. IV, n. II)

Druck: „*Logos*“ GmbH, Buchdruckerei und Verlag, 8 München 19, Bothmerstr. 14

ВСТУП

При кінці своєї книжки «Пониження людини» (в нім. мові „Die Erniedrigung des Menschen“, J. Knecht Verlag, Frankfurt/M, 1964) французький католицький гуманіст Gabriel Marcel пише: «Під час одної недавньої подорожі до Марокка, я ствердив з жахом нечувані надужиття, яких допускають ідеологи-доктринери, що не беруть до уваги дійсности, а тільки на основі власних катеґорій (які абсолютно не мають жодного застосування) видають осуд про людей і політичні події».

З досвіду знаємо, що й мале число безскрупульних і безсовісних фанатиків має великі шанси, за допомогою пропаґанди й терору проявити маґнетичну силу тоді, коли мають до діла з аморфною людською масою, пережертою внутрішніми незгодами, і на якій тяжіє депресія нужди. В такій ситуації приходять до влади плебеї діявольської величини й сили. Доктринер-фанатик росте щораз то більше й більше як паразит або насікома, яка розвивається на людськім організмі, що перебуває в стані розкладу. Фальшиві пророки, які зухвало не тільки удають, але також приписують собі непомильність, мовляв, їхні пророцтва сперті на науці й досвіді, зводять несвідому масу. Ці фальшиві пророки поширюють принадні кличі про рівність і братерство, що виявляються брехнею, яка у висліді приносить нечувану нерівність, яка переходить всякі уявлення.

Рівним може бути трикутник або чотирикутник, а не люди. Рівність може бути переведена тільки на найнижчім ступені ієрархії (напр., стадо овець), алеж ніколи не можна перевести рівности на вищім ступені ієрархії (напр., серед людей). Не люди є рівними, рівними є тільки права і обов'язки, що їх люди взаємно мусять собі признати. Коли цього нема, тоді панує хаос і тиранія з усіма катастрофальними наслідками.

Правами й обов'язками людини в спільноті займається державна етика. Вона старається на основі природнього права і Божого об'явлення пізнати істоту держави і таким чином охоронити людину перед надужиттями зі сторони державної влади.

Християнська релігія, в протилежності до азійських релігій, розвинула духову форму, в якій взаємовідношення і проблеми

конкретного світа відограють важливу ролю. Тоді як азійська теологія не виходила поза межі метафізичного мислення і в тім крузі постійно абсорбувала свої сили, християнський середньовічний образ світа промощував шлях не тільки до природничих наук, але також до модерної державної структури.

Ключевою постаттю західньо-европейської духовости є св. Августин. Августин поширив внутрішній горизонт шляхом спостерігання за душевним процесом людини. Тому слушно називають його основоположником експериментальної психології. Всі його зусилля й змагання кружляють довкола людини, бо — на його думку — людина є осередком світа. Християнська віра була для Августина тим фактором, який розбудив велику спроможність до спостерігання людини і до високорозвиненої рефлексії. Рефлексія робить людину свідомою самої себе. Християнство розбудило велетенські розумові енергії, воно було надхнінням не тільки для мистецтва й культури, але також для політики й господарства. Християнство на Заході діяло не тільки як релігія відкуплення, але також як культурно творча сила. Воно врятувало від загибелі античну культуру й освятило давню грецьку філософію. Християнство врятувало Арістотеля, який звернув увагу на те, що держава існує для добра людини, а не навпаки: мовляв, людина існує для держави, тому його можна уважати основоположником модерної державної етики. Він був свідомий того, що справедливість заникає, коли є знищена пошана для людської особи.

Рятуючи античну філософію від загибелі, схолястична філософія переймає для себе багато здорових думок від античного світа. Майже на кожному кроці св. Тома з Аквіну покликується на Арістотеля, розгортає далі його думки, доповнює й освячує їх християнською вірою. Коли слідкувати за державною наукою схолястиків, побачимо що й вони, так само як Арістотель, стоять на становищі, що держава є для людини, а не людина для держави. Там бачимо чітко розмежовані границі державної влади та права й обов'язки людини в державі. Почавши від Августина, Томи з Аквіну, Суареза, Белярміна аж до найновіших часів католицька наука про державу в першій мірі намагається пізнати істоту держави. Пізнавши докладно істоту держави, можна охоронити людину перед надужиттями зі сторони тієї держави.

Хоча вже в добі схолястики Католицька Церква мала добре розвинену науку про державу, широкі маси християн тої науки не знали. Загал не знав істоти держави. Це незнання широких мас катастрофально відбивалося на одиниці. Довгі століття оди-

ниця була позбавлена прав, які їй з природи належаться. Положення людини в державі погіршало з хвилиною, коли релігія й суспільство відчужувалися і коли релігія не розвивалася паралельно до суспільного розвитку. Щоб людина здобула свої права в державі, конечним є свідоме вирівнання поміж релігійним і суспільним розвитком. Без релігії правда й вартощі справедливости висихають і не мають жодного життя в собі. Тому европейський ляїцизм, який відкидав релігію з суспільного життя і який забороняв Церкві вмішуватися в суспільне життя, працював на некористь людини. Також клерикалізм, який не брав до уваги потреб конкретного життя, діяв на некористь одиниці — людини. Катастрофальна помилка полягала в тому, що правду implicite з обох сторін ідентифіковано з якоюсь доктриною чи з якимись «ізмами». Коли ми сьогодні хочемо завести порядок на світі, мусимо за всяку ціну перебороти злощасний ляїцизм і клерикалізм. Сьогодні ідея людства в однаковій мірі присвічує для ляїцистів і клерикалів, тому вони мусять спільно й відважно стати до боротьби за права людини в державі і відкинути геть давні упередження. Під тиском небезпеки, яка на різні лади, — чи то аґресивно, чи підступно, — загрожує світові, ми всі обов'язані не тільки перевести свого рода інвентар наших основних вартостей, але також розбудити бойову свідомість для оборони найвищих дібр людства.

Першим і найважливішим завданням і для ляїцистів і для клерикалів є освідомити широкі маси про права людини й про межі державної влади. Це важливе завдання освідомлення широких мас переймає на себе державна етика, яка на основі природнього і Божого об'явлення подає широким масам підставове знання про істоту держави. Деякі культурні песимісти є тої думки, що нема найменшої надії повернути людські права там, де брехню піднесено до гідности закону, себто в системах поневолення. Такий культурний песиміз є настільки небезпечний, бо недобачає сили людської природи. Римський поет Горацій каже, що людську природу можна придушити насиллям хвилево, але вона завжди повертає і домагається своїх прав. Навіть в системах поневолення людина має вигляди здобути свої права, коли у вільному світі — довкруги системи поневолення — створиться спільний бльок оборони прав людини.

Маючи перед очима велику ідею оборони прав людини, постановили ми видати книжкою збірку статтей про державну етику, себто католицьку науку про державу. З уваги на обмежені можливості систематичних і солідних студій з даної ділянки, ми

постановили дати нашим землякам бодай найнеобхідніші відомості з католицької науки про державу. Це найкоротший шлях до здобуття основних відомостей католицької науки про державу взагалі і про права одиниці в державі зокрема. При опрацюванні державної етики ми сперлися на найновіших працях головно трьох визначних учених німецько-мовного світу: австрійського професора Меснера, якого підручник природнього права (Das Naturrecht, Tyrolia Verlag, Innsbruck, 1960) це невичерпана скарбниця відомостей про суспільне життя, а далі німецького єзуїта Освальда фон Нель-Бройнінґа, дорадника трьох німецьких міністерств, якого Політичний словник є найкращою енциклопедією католицької суспільної думки. При опрацюванні державної етики ми мусіли взяти до уваги головно II-ий том політичного словника єзуїта Бройнінґа п. н. Zur christlichen Staatslehre (Herder Verlag, Freiburg, 1948) і німецького домініканина, професора політичних наук Еберґарда Вельти, якого Соціяльний катехизм здобув собі признання в політичній літературі післявоєнних часів. Ця державна етика, яку ми даємо в руки нашим землякам, є переглядом, коротким зібранням важливіших думок головно названих повище трьох католицьких учених. Само собою при опрацюванні цієї книжки взято до уваги також і некатолицьку політичну літературу та деякі післявоєнні періодичні публікації.

Ми свідомі того, що ніщо так не допомагає комунізмові і всяким іншим диктаторським системам, як незнання державної етики серед широких мас. Цю непоінформованість широких мас населення використовують різні демагоги й доктринери, які ведуть світ до такого стану, в якому міліони людських істот засуджені на невільництво. Щоб могти протиставитись таким руїнницьким силам у суспільстві, маси мусять мати бодай основні знання про державну етику, людина серед маси мусить себе віднайти й прийти до самоусвідомлення про саму себе. Понижене поняття аристократії (продуктивного суспільного елементу) мусить бути знову привернене до шани. Самозрозуміла річ, що й зміст ідеї аристократії мусить бути відновлений.

Передаючи оцю книжку в руки нашим землякам, маємо надію, що вона спонукає неодного до призадуми й спонукає до праці в обороні прав людини. Тут не йде про новий ґарнітур державних теорій; це лише пригадка про давні природньоправні принципи на тлі історичної дійсности.

Автор

1. ДЕФІНІЦІЯ, ПОСТАННЯ ДЕРЖАВИ І ЮРИДИЧНА ТЕОРІЯ

В часі великих пропаґандивних зусиль відносно людської свободи і прав людини, проблема держави набирає великого значення. Сьогоднішня людина питає як це могло статися, що держава впродовж століть допустилася великих надужить супроти людини так, що цілком поневолила одиницю. Людина намагається сьогодні докладно пізнати істоту держави, щоб зберегти права одиниці і привернути її людську гідність. Це поступове пізнання істоти держави веде людину до логічного висновку, що держава є для одиниці, а не одиниця для держави. Таке пізнання має звільнити одиницю від прикритого тягару, яким держава цілі століття придавлювала одиницю.

Католицький соціолог, професор суспільної етики і політичних наук на віденському університеті Й. Меснер (J. Messner) у своїй книжці п. з. „Naturrecht“ (Tyrolia Verlag) подає таку дефініцію держави: *Держава є це спільнота народу осілого на певній території, наділена найвищою владою для всебічного забезпечення загального добра.* В цій дефініції є подані всі складові частини поняття держави: нарід, ціль, влада і територія.

Тут зразу виринають важні питання: Чи держава є інституцією для охорони всіх перед всіми як це вчить індивідуалістична (спрямована на інтерес одиниці) державна філософія, чи вона є інституцією для забезпечення всіх усім, як це пропаґує колективістична державна думка? Чи держава є природним твором, чи людським винаходом? Чи є вона спільнотою спертою на договорі, чи організацією з конечности? Є вона продуктом справедливости, чи вислідом клясової структури суспільства? Чи є вона фактом моральної ідеї, чи втіленням гону до влади? Піддержує вона своє життя силами людського духа, чи силами ірраціональних (недоступних для

розуму) гонів? Полягає вона на Божій волі, чи людській сваволі (примусі)? Є вона у своїй істоті спільнота чи володіння? Такі питання ставить о. Й. Меснер на початку трактату про державну етику в своїй книжці п. з. «Природне право».

Відповідь на ці питання знайде читач в цілій серії статтей, які ми при Божій помочі хочемо подати в «Хр. Голосі», а згодом видати книжкою.

Постання держави

Філософію держави інтересують в першій мірі причини постання держави, а не її історичний розвиток. Так як у всіх інших ділянках, наука не вдоволяється пізнанням постання явищ, так само і в сфері суспільства, наука завжди ставить питання «чому». В цьому випадку філософія не старається дати відповідь на питання як постала держава, тільки чому є держава.

Це питання «чому» стояло перед очима всіх філософів, що займалися проблемою держави. Відповідаючи на це питання вони все мали на оці природу людини. Англійський філософ Гобз (Hobbes) каже, що держава є конечна тому, щоб припинити боротьбу всіх проти всіх. Знову Руссо (Rousseau) доказує, що держава є конечна, щоб повернути людину до первісного «природнього стану», тобто до повної свободи. В кожній теорії держави криється питома для неї наука про людину. Тому так матеріялістичний (світогляд, що визнає тільки матерію за дійсність), як і спірітуалістичний (вчення про перевагу духа над матерією) науці відповідає специфічна філософія держави. Також католицька наука досліджує істоту держави на основі християнської науки про людину.

Католицька моральна філософія вчить, що держава має свій початок в суспільній природі людини. Людина стає повною людиною тільки в спільноті (у цьому випадку в державі), яка сповняє головні суспільні функції і через це уможливлює людині осягнути екзистенціяльні засоби до існування. Природа людини спонукує її до організації головних суспільних функцій при помочі суспільного ладу (порядку). То-

му, що держава є частиною природи людини, державний лад є вимогою природнього закону людини.

Хоч держава має свій початок (корінь) в природі людини, то мимо цього всі черти модерної держави не були повністю розвинені на самому початку держави, але теж людський дух не мав відразу ясного пізнання істоти і функцій держави. Пізнання істоти держави відбувалося еволюційним (ступневим) шляхом при помочі людського досвіду і розвитку людського духа. Та мимо всього навіть примітивна людина знала, що суспільне життя даної групи вимагає суспільного порядку, який ґарантує людині охорону, мир і достаток згл. заспокоєння життєвих потреб.

Забезпечення правного порядку є умовою для всіх інших істотних завдань держави. Той правний лад уможливлює не тільки суспільне співжиття між людьми, але також створює умовини до співпраці для осягнення поставлених завдань. Правний порядок, право взагалі може тільки тоді сповнити свою суспільну, об'єднуючу функцію, коли воно як цілість становить внутрішній порядок, який в'яже спільноту. В завданні створення і забезпечення правного ладу коріниться державний авторитет (влада). В цьому змислі деякі наукові напрямки, напр., Кельзен (Kelsen) і його школа говорять про ідентичність права і держави. З того виходить, що держава є в першій мірі правною спільнотою або правним товариством. Однак історія доказує, що жадна держава не осягнула здійснення правдивого права, бо кожна правна система є віддзеркаленням політичних, економічних, технічних та гонових сил суспільства. Дуже часто право ставлено на услуги групових інтересів, які є протилежні істотним ціллям права. Та все ж таки недостатній лад в державі має більшу вартість як анархія т. є брак всякого правного порядку. Про анархію докладніше сказано в книжці «Суспільне питання».

Держава оперта на праві або держава, яка в основі має правний лад (в нім. мові „Rechtsstaat") є пізним твором розвитку права. Така держава не тільки законно ґарантує, але також шанує громадянські та політичні права людини і охороняє горожан перед сваволею і насильством влади. Досвід з тоталітарними системами найновіших часів доказує, що той ступінь розвитку права, не є ще добром всіх людей на

світі. З другого боку показується, що модерна держава, оперта на праві в розумінні 19 століття, ще не завершена. Індивідуалістична правнича думка обмежила функції держави тільки до оборони одиниці (індивідума), її свободи і посідання. Цілком слушно Фердинанд Ляссаль (Ferdinand Lassal) назвав таку державу «нічним сторожем». Сьогодні люди приходять до переконання, що права людини, які стереже держава розтягаються далеко поза індивідуальну сферу, а переходять в соціяльну площину. В багатьох західних державах останніми часами можна завважити позитивну еволюцію (розвиток) в напрямі правдивого поняття держави опертої на праві.

Досвід доказує, що виключно юридичне (правне) поняття держави не вистарчає згл. не вдоволяє. Фактично є так, що юридичне поняття держави не може обійтися без влади, так само соціологічне поняття (держави) не може обійтися без поняття права. Католицька суспільна наука ставиться теж дуже поважно до поняття права в державі, але рівночасно має деякі застереження. Коли представники юридичного поняття держави твердять, що влада має своє джерело (початок) в праві, тоді вони переочують очевидно факт, що в державі може бути влада, яка взагалі не рахується з жадним правом, іншими словами, яка є цілком чужа для права. Постійні домагання людей, щоб влада була зв'язана правом, доказують наглядно, що у владі криється якийсь елемент (первень), який в житті держави має нечувано велику силу. З того виходить, що юридичне поняття права є невистарчаюче. Наслідки індивідуалістичної інтерпретації (толкування) права, з його ворожнечою супроти соціяльної функції (діяльности) і соціяльної політики держави вказують на велику недостачу чисто юридичного поняття держави. Ідентифікація (утотожнення) права і держави не допускає взагалі пізнати властиву істоту держави. Герман Гелер (H. Heller) у книжці п. н. „Staatslehre" (наука про державу), критикуючи юридичне поняття держави Кельзена каже, що наслідком юридичного поняття держави є «наука про державу без держави». Теорія, яка твердить, що держава є тільки правом, є недостатня, бо вона не узгляднює соціяльної функції і соціяльної політики держави.

2. ТЕОРІЯ СИЛИ

В попередній статті говорили ми про державу взагалі і про правну теорію держави. Тепер звернемо коротко увагу на іншу теорію, яка каже, що держава є організацією фізичної сили. Представники цеї теорії заступають думку, що держава є організацією, в якій фізична сила грає найважнішу ролю, бо той хто має силу, має слушність, так само як у звіринному світі сильніший пожирає слабшого.

Справді, держава мусить мати до певної міри фізичну силу, щоб могла змусити своїх горожан зберегати закони, та щоб могла боронити себе перед зовнішними напасниками. Змисл і становище фізичної сили в державі є зумовлені потребами держави. Тому, що метою і обов'язком держави є боронити мир суспільства внутрі і назовні, головну функцію державної сили можна назвати запобіжним середником проти всіх анархістичних і беззаконних сил. З того виходить, що так державна сила як і її ограничення мають своє моральне оправдання через істотні цілі і потреби держави.

Католицька наука про природне право є свідома того, що ґін до володіння і ґін до фізичної сили є до певної міри перверсією (збоченням) людських гонів. Ґін до володіння над другими належить до найсильніших первісних гонів людини. Історичний досвід показує, що політична сила служить звичайно інтересам вожда або груповим інтересам, а не загальному добру. Наслідком того політична сила замість бути середником до оборони держави, стає засобом наживи, володіючої кліки, або засобом до аґресії. Покуса експанзії (поширення) зажди є получена з більшою політичною силою, тому в історії стрічаємо різні форми імперіялізмів. Всі ці прояви елементів (основних складових частин) сили в політиці належать до фактичної природи держави, так само, як перверсія людських гонів належить до природи людини. Супроти цього деякі песимістичні державні теорії говорять про фатальну траґедію, наслідком якої держави і суспільства остаточно стають безнадійно і безпомічно жертвою динаміки сили, (жертвою пов'язаною з проявом сили). Однак католицька моральна філософія вчить, що ані частинна перверсія

людських гонів, ані політичний гін до сили не творять істоти держави.

Католицька моральна філософія вчить, що політична сила мусить бути підпорядкована моральному законові (порядкові). На основі християнської науки про людину, католицька моральна філософія намагається показати, що в державі динаміка (хід розвитку) природнього закону завжди виступає проти динаміки ірраціональних (незбагнених для розуму) елементів. Ірраціональні сили в державі є власне поштовхом (спонукою) до дії людського духа, щоб людський розум міг ці ірраціональні сили спрямувати на правильний шлях.

Історичний досвід доказує, що сама динаміка сили не творить природи держави і що жадна держава не може опертися тільки на силі. Навіть Макіявеллі (Machiavelli), представник модерної теорії держави опертої на силі був змушений висловити погляд, що князі в цій хвилині зачинають тратити державу, коли вони зачинають зневажати право. Професор о. І. Меснер у своїй науковій розвідці державної етики каже, що навіть такий екстремний (крайний) представник теорії сильної держави як Трейчке (Treitschke), нехотячи наводить докази, що чиста теорія сили не находить жадного потвердження в історії. Сила завжди є змушена шукати своє оправдання перед людським духом. В цьому випадку маємо до діла з природним законом. Той природній закон наглить і спонукує до уморальнення (ушляхетнення) сили. З історичного досвіду знаємо, що процес боротьби людського духа проти сили є дуже повільний, нераз він зазнає тяжких ударів, але він є послідовний і постійний. Історія доказує, що людська гідність ніколи не зреклася ідеалів свободи і соціяльної рівности. Ці ідеали завжди спонукували людей до контролі державної влади і до підчинення політичної сили праву.

Підкреслювання факту, що жаден уряд не може спиратися тільки на силі, належить сьогодні до провідної лінії в науці про державу. Досвід доказує, що сила завжди є змушена стати перед форумом людського духа, щоб перед ним зложити рахунок за свої вчинки. Найновіше політичне положення у світі показує ясно, що світові потуги, які свою вла-

ду опирають на силі, наперегони шукають протекції у слабих народів. Дві світові потуги Америка і СССР, які мають в руках атомову бомбу, стараються шукати приятелів між слабими. Тут очевидно бачимо, що сама сила не має до себе довіря, вона шукає ще якогось морального попертя.

Деякі представники державної теорії кажуть, що політична сила держави є конечна для рівноваги сил у світі і для збереження світового миру. Страх перед тотальним (повним) знищенням людства, здержує обидві противні сторони перед нерозважним кроком то є війною. Тут бачимо ясно, що сучасний мир є побудований на страху і терорі. Одна сторона тероризує другу сторону атомовою бомбою і тим чином вони уникають більших конфліктів. Хоча такий мир побудований на терорі є найбільшою ганьбою сучасного людства, то все-таки з цим фактом мусимо так довго погодитися, як довго людський дух знаходиться в примітивнім і нерозвиненім стані. Чим скоріше людський дух буде розвиватися, тим скоріше можна сподіватися, що мир буде побудований на свободі і справедливості. Покищо розвиток людського духа є ще не завершений. Та не зважаючи на те, що людський дух не є ще повністю розвинений, ми бачимо, що той дух намагається в міжнародному житті стати проти ірраціональних силових факторів (рушійних сил). Тут бачимо знову, що до голосу приходить природа людини, іншими словами природний закон. Гін до миру, порядку, культури, соціяльного поступу домагається в міжнародньому житті морального фактору, а не сили. У висліді постійної небезпеки тотальної війни людський розум є змушений згл. спонуканий організувати силу на услуги моралі.

На тлі конфлікту Схід-Захід проф. Меснер у своїй праці про державну етику висловлює такі думки: Покликання до життя міжнародньої поліції, яка мала б за завдання чувати над порядком у світі, не є остаточним середником, щоб знищити ірраціональну динаміку сили. До поборення ірраціональної динаміки сили, розум домагається конечно моральних сил. Атомова бомба показала ясно, що міжнародня організація для збереження миру не може покладати надій на фізичну силу, тільки конче мусить оживити цілий арсенал моральних сил. Меснер каже, що фактично є тільки один

середник, щоб запобігти вжиттю атомової бомби: повна свобода прилюдної думки (опінії) у всіх державах. Свобода прилюдної думки є великим моральним фактором. Застосування морального фактору для відкинення згл. поборення динаміки сили в міжнародньому життю є домаганням людської гідности і свободи. Отже приходимо до висновку, що людський дух не є безсильний супроти ірраціональних гонів політики опертої на силі. Людство приходить сьогодні до переконання, що життєвою конечністю є привернення у світі сили духа. Чим скоріше прийде до голосу сила духа, тим скоріше політика сили зазнає банкруту.

У попередній статті ми звернули увагу на те, що людський дух знаходиться в постійному розвитку. З приємністю треба ствердити, що людський дух відносно пізнання істоти держави проходить еволюцію (розвивається) в позитивному напрямі. Людина зачинає розуміти, що держава не є всевладною і що людина не є для держави, тільки держава для людини. Держава перестає бути всевладним паном, а людина перестає бути рабом. Щоб процес освідомлення т. є процес розвитку людського духа приспішити св. Отець Йоан XXIII в Енцикліці «Мати і Виховниця („Mater et Magistra“) доручив голосити суспільну науку Церкви всюди, по церквах, в школах, організаціях і урядах. Чим скоріше людина буде освідомлена, чим скоріше вона пізнає науку Церкви, тим скоріше вона відзискає свою гідність і свободу. Чим скоріше людина пізнає правдиву істоту держави тим скоріше вона себе визволить.

3. ТЕОРІЯ ДІЯЛЕКТИЧНОГО МАТЕРІЯЛІЗМУ І БІОЛОГІЧНОГО РАСИЗМУ

Розважаючи над істотою держави та аналізуючи різні державні теорії не можна переочити державної теорії діялектичного матеріялізму і біологічного расизму.

Маркс є цієї думки, що держава не має свого джерела (кореня) в людській природі тільки в клясових противностях, які є зумовлені приватною власністю, що уможливлює ви-

зиск слабших суспільних груп. Власники середників продукції (капіталісти або т. зв. кляса визискувачів) здобувають в державі сильну позицію і в той спосіб опановують клясу пролетарів. Після знищення приватної власности зникнуть клясові інтереси, тим то держава буде непотрібна, іншими словами вона «відомре».

Ця теорія держиться і рівночасно паде разом з філософічними основами діялектичного матеріялізму. Вона цілковито противився людському досвідові. Аристотель називає людину «політичним єством», для якого держава є умовиною до «доброго життя» (Аристотель, Політика I, (2). Як ми вже згадали в попередніх статтях, політичний гін до упорядкування суспільного життя належить до головних, первісних гонів людини. Досвід людства показує ясно, що людина хоче миру, порядку і доброго життя. Всі ці компоненти (істотні складові частини цілости), а саме мир, порядок, добре життя взагалі не мають на цілі уможливлювати визиск других. Тому, що держава — на думку Аристотеля — є умовиною до «доброго життя» людини, він називає першого основника держави «найбільшим добродієм людства» (Аристотель, Політика I (2).

Загальний досвід провадить нас до очевидного факту, що гін до влади є первісним людським гоном, який проявляється незалежно від клясових противностей. Маркс переочив, що гін до наживи і визиску лежить в людській природі і він взагалі не є зумовлений клясовими противностями. Маркс переочив також або взагалі не мав поняття про фатальний закон трансформації, який каже, що навіть робітник робітника, жебрак жебрака може немилосердно використовувати. На основі згаданого закону трансформації, по знищенні приватної власности в Росії і по закріпленні диктатури пролетаріяту не зліквідовано там суспільних кляс і визиску, тільки навпаки заведено нечувані в історії людства клясові ріжниці і визиск робітництва. Врешті державна теорія Маркса противиться досвідові, бо держава впродовж цілої історії людства виконує цілу масу функцій, які взагалі не мають жодного відношення до клясової структури суспільства, наприклад, функція вдержання порядку внутрі і функція оборони держави на зовні. Припущення, що ці функції держави

відпадають з хвилиною знищення приватної власности, не є нічим іншим як тільки звичайним доктринерським догматизмом (його приймається на віру і він не підлягає дискусії). Католицька моральна філософія вчить, що як довго не можна змінити людської природи, так довго конечна є держава для вдержання і права і порядку. Дальше католицька філософія вчить, що держава має свій корінь в природі людини, а не в клясових противностях.

Супроти кольосальних блудів у державній теорії Маркса і в конфронтації катастрофальної ситуації на Сході, соціялістичні партії на Заході встидаються сьогодні покликуватися на ці теорії, тільки володарі в Москві безкритично покликуються на ці теорії. Тут насувається слушне питання, чому московська людина так вперто держиться теорії Маркса, не зважаючи на незвичайно великі розходження між теорією і практикою. Відповідь на це питання є цілком проста: Московська людина не є здібна до філософічного т. є логічного думання. Вона є більше схильна до шкідливої містики або до духового лінивства. Тому ця людина дотепер не має змоги піддати критиці теорії Маркса.

Будучи при державній теорії Маркса конечно є звернути увагу на великий парадокс (противоріччя загально принятому поглядові), який повністю валить цілу філософічну будівлю Маркса. Маркс твердить, що зі знищенням приватної власности держава зникне. Тимчасом показується щось цілком протилежне. Зі знищенням приватної власности в Росії не зникла держава, навпаки вона стала всевладною. Той очевидний історичний факт завдає смертоносний удар для цілої державної теорії Маркса.

Другою такою неморальною і фальшивою теорією є біологічно-расова теорія про державу. Ця теорія бачить остаточну суть держави в ірраціональних (незбагненних для розуму) природних силах, так само як матеріялістична теорія Маркса. Згідно з цею теорією кров народу і його історична доля творять істоту держави. Цю теорію розвинув при кінці минулого століття Л. Ґумпльовіч (Ludwig Gumplowicz) в книзі п. заг. „Die soziologische Staatsidee“ («Соціологічна державна ідея»). На думку Ґумпльовіча кров і раса є головними первісними елементами (основними складовими частинами),

які творять істоту держави та які дають державі свідомість себе і державну форму. Цю біологічно-расову теорію держави підсилювали своїми творами визначні постаті 19-го сторіччя як Нітцше та англієць Гудсон Чемберлєн, який в Німеччині пропаґував у німецькій мові расистівські теорії, наприклад, у двотомовому творі п. заг. «Основи 19 століття».

Коли Ґумпльовіч розвинув при кінці минулого століття (1892 р.) цю біологічно-расову теорію, він навіть не припускав, що вона стане рушійною силою політичної динаміки, яка в другій світовій війні принесла стільки нещасть для людства. Ця теорія творила і одобрювала всі злочини, які гітлерівська Німеччина доконувала в ім'я крови і раси.

Коли ми є ще живими свідками страшних злочинів, які довершувалися в ім'я диктатури пролетаріяту чи в ім'я раси, тоді виринає велике домагання, щоб пізнати правдиву істоту держави, домагання поширювати правдиву науку про державу і домагання освідомлювання широких мас. Вимоги часу пізнали останні Папи, тому вони звернули увагу на суспільне питання з домаганням, католицьку соціяльну науку поширювати на цілому світі. Бо тільки освідомлення широких мас може захоронити суспільства перед злочинними типами, які через людську глупоту дістаються до влади і через це зневажають людську гідність і поневолюють людину. Пізнання католицької науки про істоту держави є конечне, щоб забезпечити людські природні права в державі.

На Заході переводиться сьогодні поважна ревізія (перевірка) давних державних теорій, ревізія, що у великій мірі покривається з наукою католицької Церкви. Щоб приспішити процес християнізації політичної динаміки суспільств, треба конечно всюди проповідувати католицьку науку про істоту держави. Знання і поширення католицької суспільної науки у світі приверне людині її природню гідність і свободу. Коли католицька суспільна наука стане провідною лінією політичної динаміки суспільств, тоді мир, порядок і добре життя буде уділом всього людства. Католицька соціяльна наука не є соціологією для соціології, не є теорією для теорії, тільки практичним суспільним фактором (рушійною силою), який в дійсному житті суспільства має грати головну ролю.

4. ТЕОРІЯ УГОДИ

Держава по своїй природі є спільнотою т. є об'єднанням осіб, яких головною характеристичною рисою є свобода. По своїй природі держава спирається на умові (угоді) своїх членів. Більша скількість людей домовляються і годяться жити в спільноті. Це зговорення (угода) поодиноких осіб жити в державній єдності є істотною частиною держави. Людина з природи знає, що її легше є здобути конечні середники до життя в спільноті, як в цілковитій ізоляції (відокремленності). Тому, що люди вже з природи є спонукані жити в спільності, вони добровільно творять для себе державу і установлюють в державі владу для вдержання права і порядку. З цього виходить, що людина творить державу для власної користи, *тому держава є для людини, а не людина для держави.* Ця сторінка добровільної угоди між людьми при творенні держави підкреслює духову і моральну природу державної єдности (спілки). Тому, що воля до державного об'єднання в спільноті належить до морального порядку, є вона для всіх обов'язком, а не насильством. Під тим оглядом Руссо (Rousseau) має слушність, коли він каже, що кожний слухає себе самого, коли він слухає — повинується державним законам.

Арістотель каже, що держава має завдання дати людям «добре життя» під оглядом фізичним, духовим і моральним. З того виходить, що метою держави не є тільки забезпечення права і порядку, але також створення умовин для виповнення істотних життєвих завдань горожан. Ця державна функція, яка уможливлює всебічно осягнення доброго життя своїх горожан, належить до традиційної католицької науки про природне право. Св. Тома з Аквіну, опираючись на науці Арістотеля каже, що до природної істоти держави належить журба про добре життя всіх горожан держави. На основі католицької моральної філософії, держава з природи має завдання створити догідні умови для розвитку людської особовости, для свобідної ініціятиви людини, для розвитку власних сил і особистої відповідальности в цілі осягнення заспокоєння життєвих потреб. Та мимо цього, на думку католицької соціяльної науки, держава не є «доброчинною уста-

новою, яка має дати всім своїм громадянам поживу, одяг і мешкання, вона не є також технічним апаратом на услугах групових інтересів. Вона є тільки природною спільнотою, якій припадає субсідіярне (допомічне) завдання, полишаючи людині повну свободу рухів у виконуванні життєвих завдань». (Про субсідіярну ролю держави докладніше є мова у моїй книжці п. заг. «Суспільне питання», Мюнхен 1963).

5. ІСТОРИЧНА ТЕОРІЯ ДЕРЖАВИ

По своїй природі держава є об'єднанням членів державного народу для заспокоєння всіх життєвих і культурних потреб. Однак це не значить, що всі члени спільноти є між собою згідні в цій кооперації (співробітництві). Природний гін власного інтересу причиняється в державі до творення суспільних груп, які відповідно до вкладу праці намагаються витягнути для себе найбільші користі і здобути позиції в державі. В той спосіб постають в державі різні суспільні групи з різними політичними цілями. Це розбиття спільноти на політично протилежні собі групи, називаємо *політичним плюралізмом*. Католицька соціяльна наука є того погляду, що ані природа держави, ані природа спільноти не виключають різнородности і противенств групових інтересів та ідеології. Однак для забезпечення права і збереження функції загального добра, динаміка політичного плюралізму в державі мусить бути ограничена природним правом. Коли держава не допускає до політичного плюралізму і коли вона сама ідентифікується (ототожнюється) з партією, тобто партія є державою, тоді завмирає ціле політичне, господарське і культурне життя суспільства. Кожна демократична держава, яка забезпечує і шанує горожанські свободи, є завжди державою плюралістичного суспільства.

Тут виринає слушне питання, чи держава є тільки політичним плюралізмом. Найновіша політична течія в світі стремить до того, щоб у державі бачити виключно політичний плюралізм. Деякі дослідники є того погляду, що давні державно-філософічні і державно-теоретичні поняття зазна-

ли цілковитого банкруту, тому до голосу приходить сьогодні механістична теорія держави, на основі якої держава є ніщо іншого, як тільки ареною, на якій змагаються групові інтереси суспільства. Ця теорія зводить ролю держави до нулі, а всю силу передає політичному плюралізмові. Що розвиток іде в напрямі політичного плюралізму, на це вказує модерна партійна політика і спосіб партійної боротьби за владу в державі. Звичайний горожанин бачить цілу політику через партійні окуляри, а ціла його участь в житті держави обмежується до дня виборів. Далі, модерна територіяльна держава є великим адміністративним апаратом, який надає державі характеру анонімности (безіменности), і в якій свідомість живої спільноти завмирає. Вкінці модерна маса думає, що держава повинна дати людям господарське і соціяльне забезпечення, тому держава мусить так само плянувати як технічний апарат. З цього бачимо, що в механістичній теорії держави криються деякі небезпеки і блуди. Держава не є тільки ареною, на якій відограється боротьба групових інтересів, тільки вона є інституцією, яка регулює ціле суспільне життя. Клясична грецька філософія під політикою розуміла регуляцію суспільного життя на основі законів справедливости так як це відповідає природі людини. З цього виходить, що навіть в політичному плюралізмі держава має велике значення і важну ролю. Вона має завдання координувати інтереси та поведінку суспільних груп для осягнення загального добра в суспільстві. (Про ці справи докладніше є мова в моїй книжці «Суспільне питання»).

Тому, що державу творять люди (через добровільну угоду-умову), вона завжди носить на собі печать (знак) характеру та уподобань цих людей, які її творять. Як від уподобання поодинокої людини залежить фасон дому, який людина для себе будує, так само стиль держави залежить від людей, які живуть в державі. Державні стилі є різні в різних краях і впродовж історії зустрічаємо багато змін державного стилю. З того виходить, що держава як така не має згори визначеної конституції, яка була б ідеалом державного типу. Зовнішній вигляд держави, законодавство, адміністрація і т. д. залежать від культурного розвитку та політичного освідомлення горожан. Як кожне пізнання йде

від недосконалого до досконалого, так само пізнання правдивої істоти держави є щораз більше досконале. Тому з ходом історії зустрічаємо тут і там досконаліші державні конституції, які забезпечують свободу людині і через це створюють умовини до осягнення загального добра в державі. Хоча розвиток державної думки йде дуже поволі, то однак він є постійний і послідовний. Сама природа людини підкріплює цей розвиток, щоб людина пізнавши правдиву істоту держави, могла зберегти свої природні права.

Кожна держава є твором людей і постає протягом часу, тому вона є продуктом історії, інакше кажучи, фактичне існування держави є зумовлене історією. Тому деякі державні теорії ототожнюють історичні форми і вияви державного життя з природою держави. Така ідентифікація історичної форми з природою держави спочиває на блуді. Хто до аналізи (дослідження) держави підходить тільки з історично зафарбованими поняттями, отримує тільки зафарбований, то є викривлений образ держави. На такому блуді виросла ідея державного абсолютизму 16 і 17 століть, яка право і владу князя (монарха) виводила безпосередньо (прямо) від Бога і яка твердить, що князь перед ніким не є відповідальний тільки перед Богом.

Католицька наука Церкви про природне право не заперечує, що держава істотно є історичним явищем, але з другого боку ця наука підкреслює, що людський дух завжди наново стремів до докладного прослідження і ревізії історичних форм держави. З того видно, що людина ніколи не вдоволяється тим, щоб бути тільки пасивною частиною історичного процесу. Вічно нова проблема, яка домагається ідеального і нормального державного порядку доказує ясно, що кожний державний лад остаточно має до діла з природою людини. Під час коли історична теорія (історизм) узгляднює тільки історичний факт держави, то католицька наука про природне право в своїй аналізі держави узгляднює передусім природу людини.

Коли ми досліджуємо католицьку науку про державу, тоді бачимо, що в середньовіччі, у добі схолястики (середньовічна західньоевропейська філософія) ніхто не ототожнював держави з гріхом, навпаки держава в науці схолястиків і піз-

ніших католицьких теоретиків (Суарез, Белярмін) виступає як моральна вартість.

Як ми вже повище сказали, держава має свій початок у природі людини, тому вона є частиною морального порядку і моральної вартости. Тому, що функції держави полягають на сповнюванні життєвих і культурних завдань (потреб) людини, моральна вартість держави є вищого ступня. Природне право признає істотне відношення держави до моральної екзистенції людини, тому примат (першенство) людської особи ніколи не може, а то й не сміє бути жертвою всемогучости держави. В наших статтях в «Хр. Голосі» ми вже частіше підкреслювали, що держава у скалі вартостей має високе місце, але не найвище. З того переконуємося, що держава не може бути істотою, яка повністю опановує життя людини. Тільки політичний містицизм (Геґель) робить з держави цілком незалежну і абсолютно вивищену істоту понад індивідуом.

Моральна істота держави проявляється головно в здійсненні морального мінімум у співжитті людей. Щоб здійснення морального мінімум у співжитті горожан осягнути, держава встановляє правний лад (порядок). Тоді навіть фізична сила, яка є до розпорядимости держави для збереження правного ладу, набирає морального характеру. З цього виходить, що держава є середником для опанування суспільної динаміки ірраціональних сил людської природи, іншими словами є середником до реалізації моральної ідеї в житті суспільства. Це здійснення моральної ідеї в житті суспільства є завданням не тільки поодинокої держави, але воно є завданням політичного розвитку людства взагалі. По дуже жахливих досвідченнях людство переконується, що коли держава не є середником до здійснення моральної ідеї в житті суспільства, вона тратить свою властиву істоту і стає огнищем звиродніння, що провадить до диктатури, тиранії і до цілковитого поневолення одиниці.

Кожна держава є твором людей і постає в часі, тому вона є продуктом історії — інакше кажучи — дійсне існування держави є зумовлене історією. Супроти того факту деякі державні теорії ототожнюють історичні форми і вияви

державного життя з природою держави. Така ідентифікація історичної форми з природою держави спочиває на помилці. Хто до аналізи (наукового дослідження) держави підходить тільки з історично зафарбованими поняттями, одержує тільки зафарбований т. є викривлений образ держави.

Розглядаючи різні погляди про істоту держави протягом історії, зустрічаємо у св. Отців Церкви погляд, що людина є обтяжена первородним гріхом; без сумніву гріх є одним з найсильніших факторів держави. На основі того погляду деякі Отці Церкви уважали державу за «яскиню розбійників», в якій дозріває тільки злочин. Тому св. Августин говорить про дві імперії, імперію Божу та імперію діявола. Тут виринає цікаве питання, чому св. Отці називали державу гріхом, коли вони були добре ознайомлені з стародавньою грецькою філософією, яка з великою пошаною говорить про державу. З попередніх статтей ми довідуємося, що Арістотель називає першого основника держави найбільшим добродієм людства. Коли св. Василій Великий говорить про значення добрих діл стародавних поган у християнському вихованні, тоді мав він на думці чудово розвинену етику грецької філософії. Годі собі уявити, щоб наука грецької філософії не мала жадного впливу на св. Отців. Коли ми докладніше досліджуємо твори св. Отців, тоді переконуємося, що св. Отці не уважали державу як вислід гріха, вони тільки вважали гріхом конечність фізичної сили, яка є зв'язана з державним авторитетом (владою). Що так фактично є, на це вказує традиційна наука природного права в Церкві. На основі традиційної науки про природне право держава має свій початок (джерело) в природі людини, а не в грісі. Тільки зловживання державної влади і державної сили вважалося гріхом.

6. ПОХОДЖЕННЯ ДЕРЖАВНОЇ ВЛАДИ

Кожна держава мусить мати владу, яка має право видавати закони і має силу змусити своїх горожан до послуху і до збереження державних законів. В нових часах привикли люди утотожнювати владу з суверенітетом (незалежні-

стю). Ми не маємо змоги в газеті подавати різні теорії і погляди про суверенітет, тому обмежимося тільки до засадничих завваг. Суверенність є найвища, неподільна, непорушна і необмежена влада. Деякі теоретики є того погляду, що суверенність є тільки історична категорія (історичне поняття), інші знову вважають суверенність за баляст державної теорії і стараються його взагалі викинути з науки. Хоч поняття суверенности є модерного походження, то все таки є вона знаменною прикметою держави. Модерні державні теорії називають державну владу суверенітетом, це значить, що ця влада є абсолютним (повним) правом.

Щойно по цьому вступі приходимо до з'ясування католицької науки про поняття державної влади. Відразу тут виринає питання, в який спосіб одна особа або група осіб мають право приказувати і фізично змушувати до послуху, тоді коли люди з природи є рівні. Як можна погодити факт людської гідности з фактом державної влади? Ставлячи такі питання ми шукаємо за моральним оправданням державного авторитету, який має приказуючу і приневолюючу силу. З-поміж різних відповідей на це питання вирізнюються дві найбільше крайні відповіді: перша відповідь каже, що державна влада в конкретній формі походить безпосередньо від Бога, а друга відповідь каже, що державна влада походить з волі народу. Крім тих двох відповідей про походження державної влади є ще інші теорії відносно походження влади в державі, про які мимоходом тут згадуємо: теорія соціяльного контракту (Hobbes, Rousseau), групова теорія, (французька школа правного плюралізму), теорія духа (Bosauquet), теорія приказу (проф. G. Reuzi) і теорія непомильности (De Maistre). В ході наших міркувань про істоту держави, ми будемо тут і там до тих теорій повертати. Тим самим ми звернемо увагу на дві перші теорії, які походження державної влади випроваджують безпосередньо від Бога і волі народу.

Годі погодитися з тим поглядом, який каже, що державна влада в її конкретній формі походить безпосередньо від Бога. Такий погляд був вигідний для абсолютних монархів, які твердо заступали думку, що їх влада походить безпосередньо від Бога. Католицька моральна філософія вчить, що

безпосереднє походження державного авторитету є зумовлене екзистенціяльною природою (буття) людини. Людина з природи стремить до життя в спільноті. Щоб це життя в спільноті було можливе, людина з природи запроваджує в спільноті правний порядок. Щоб правний порядок був збережений, люди вибирають владу, яка має чувати над збереженням правного ладу в спільноті. З цього виходить, що державна влада походить безпосередньо з природи (а не волі) людини, у дальшій послідовності вона походить від Бога тільки посередно, так як Бог є творцем людської природи.

Католицька моральна філософія з повною рішучістю заступає погляд, що початок (корінь) державної влади лежить в природі людини. Без влади, т. є без права наказу і без послуху горожан неможливе є упорядковане суспільне життя. Вже тому, що без влади неможливе є упорядковане суспільне життя, держава не може «відумирати», як це твердить К. Маркс. Далі з цього пізнання приходимо до переконання, що політична влада не є тільки історично умовлена, і не є продуктом політичного, господарського чи соціяльного процесу, тільки вона має своє обґрунтування в істотнім факті людської природи.

Якщо мова про другий крайний погляд, який каже, що державна влада походить безпосередньо з волі народу, треба замітити, що той погляд кладе сильніший наголос на волю, ніж на природу людини. Державна влада існує не тому, що так люди хочуть, тільки тому, що вони мусять мати владу. В цьому випадку, так сказати б, є виключена людська воля, а діє примус, що лежить в людській природі.

З вище сказаного приходимо до пізнання природи державної влади. Як вже вище було сказано, влада має силу приказувати і змушувати до послуху, іншими словами, державна влада має силу леґіслятивну (законодавчу) і екзекутивну (виконавчу). Деякі, навіть поважні соціологи і теоретики держави є того погляду, що сила примусу до зберігання державних законів є основною істотою державного авторитету. Це правда, що держава мусить мати сильну екзекутиву, але вона не є основною істотою держави. Люди не є стадом худоби, які від страху перед батогом пастуха, вико-

нують всі прикази наставника. Якщо б екзекутива, оперта на фізичній силі була основною прикметою (істотою) держави, тоді вона була б державою невільників. Тимчасом з історичного досвіду знаємо, що людський дух завжди стремів до того, щоб держава була інституцією, яка ґарантує основний порядок суспільства, від якого залежить здійснення всіх потреб людського існування. Держава ніколи не може опирати своєї влади тільки на фізичній силі, бо вона має до діла не з невільниками, тільки з вільними людьми. Це правда, що в площині своїх функцій держава має повну автономію, але це не означає, що вона так само не є зв'язана правом, як підчинений її член держави. Ми були б багато більше схильні до погляду, що істотою державної влади є леґіслятивна влада, тобто сила видавати закони, але й тут вона є ограничена моральними і природно-правними принципами.

Інші знову є того погляду, що головною істотою державної влади є т. зв. харизма (особлива обдарованість) вождя, Вони кажуть, що державний авторитет не базується на природнім порядку суспільства, тільки на особливих кваліфікаціях і подвигах «вождя», який є втіленням народнього духа і волі. Така теорія, яка державний авторитет узалежнює від особистости вождя, є найпримітивніша, бо державна влада обґрунтована тільки на особистості вождя є по-перше получена з великим риском, по-друге, істоту державного авторитету (влади) не визначують ані особисті якости вождя, ні інстинктовні почування народу, тільки об'єктивна дійсність істотного порядку політичної спільноти. Наука про природне право дуже старанно розріжняє між принципом авторитету і принципом вождівства. Принцип державного авторитету на основі природного права каже, що скаля вартостей мусить бути завжди в гармонії з об'єктивним ладом політичної спільноти. Коли католицька наука природного права так старанно різріжняє між принципом авторитету і вождівства, тимсамим вона не понижує політичного проводу, навпаки, коли покажеться, що носії політичного авторитету мають направду провідницькі (вождівські) кваліфікації, тоді для політичної спільноти це може бути великим благословенням. Ставлячи різницю між принципом авторитету і вождівства католицька наука природного права веде до пізнання, що

правдивий провід є тільки тоді проводом, коли його скаля вартостей є в гармонії з об'єктивним правним порядком політичної спільноти.

7. ТЕОРІЯ ТРАНСЛЯЦІЇ І ДЕСИҐНАЦІЇ

В попередній статті ми сказали, що первісним носієм державної влади є нарід. В 16 і 17 століттях з католицького боку велися дискусії, в який спосіб державна влада переходить на одну особу чи на певну групу осіб. В традиційній католицькій науці природнього права думки в цій справі були поділені. Одні заступали погляд, що нарід переносить владу на одну особу і в той спосіб постала *теорія трансляції* (переносу). Другі знову доказували, що нарід може тільки визначити певну особу до виконування влади, під час коли сама влада для визначеної особи є передана безпосередньо від Бога. Ця теорія має назву *десиґнації* (визначення). Головними представниками першої т. є трансляційної теорії були Суарез і Белярмін.

8. ПОСЛУХ СУПРОТИ ДЕРЖАВНОЇ ВЛАДИ

(Активний та пасивний спротив)

Попередньо ми говорили, що головними та істотними прикметами державної влади є леґіслятивна і екзекутивна влада, тобто право видавати закони і право змушувати підвладного їх зберігати. Тут відразу виринає дуже важка і завжди актуальна проблема *горожанського послуху* супроти правної влади. Від коли з культурним розвитком людства одиниця (індивідуум) прийшла до свідомости своїх прав, від тоді актуальна є проблема, в який спосіб держава при помочі фізичної сили може змусити своїх горожан до послуху. Ця проблема була вже актуальною в давній грецькій філософії, в перших часах християнства, в схолястичнім середньовіччі, в часах просвічення, аж до сьогоднішнього дня. Тут мимо-

ходом тільки згадаємо про завзяті дискусії, які ведуться в Німеччині довкола брошури евангелицького єпископа Дібеліюса п. н. „Obrigkeit“, яка появилася в 1959 р. з нагоди 60-ліття лютеранського єпископа Г. Лілiє (H. Lilje). В цій брошурі єп. Дібеліюс намагається дати екзекетичне пояснення (Святого Письма) до слів св. Ап. Павла в листі до Римлян 13, 1-7, де є мова, що кожний мусить повинуватися владі, яка над ним є поставлена. В тих дискусіях, які розвинулися на тлі брошури єп. Дібеліюса беруть участь визначні німецькі парляментаристи (напр., Ґерстенмаєр), юристи, католицькі і протестантські теологи, професори університетів та публіцисти. З огляду на обмеженість нашого викладу, ми не будемо подавати змісту цеї брошури, тільки в ході розважування тут і там згадаємо важніші моменти.

Будучи при проблемі горожанського послуху, наперед мусимо поставити питання, чому державна влада має право приказувати? Моральне право держави приказувати має своє узасаднення в екзистенціяльних (життєвих) потребах людини. Засадничі функції держави є для загального добра горожан. Вирішальний характер горожанського послуху виходить з підставового ладу державної спільноти, яка має на цілі загальне добро. Загальне добро вимагає послуху, тому горожанський послух є особливого роду обов'язком законної справедливости (iustitia legalis). Законна справедливість оправдує застосування фізичної сили для зберігання державних законів. З того виходить, що особливий рід горожанського послуху не полягає на угоді (контракті), якою одиниці (горожани) себе в'яжуть — як це учить індивідуалістична державна теорія — тільки на підставовім порядку державної спільноти.

З цеї самої причини, яка горожанський послух робить моральним обов'язком, випливають теж границі послуху: 1) Коли закони і розпорядження державної влади є несправедливі і 2) коли державний авторитет (влада) не має правного фундаменту. Закони і розпорядження державної влади є тоді несправедливі, коли вони противляться екзистенціяльним потребам людини, напр., коли володар, партія чи парляментарна більшість видають обтяжуючі закони, які не є подиктовані загальним добром, тільки мають на оці власні

інтереси; коли переступають повновласті, визначені конституцією, або коли державні тягарі нерівномірно розділені. Св. Тома з Аквіну каже, що такий стан не обов'язує в совісті. Тут треба замітити, що з огляду на загальне добро в деяких випадках горожани є морально зобов'язані до послуху навіть тоді коли державні закони і розпорядження є несправедливі, напр., коли через це можна виминути тяжких порушень порядку і миру в суспільстві або з розумових причин, коли горожани слухають несправедливих розпоряджень, щоб виминути тяжких кар за порушення законів, як це звичайно буває в тоталітарних державах.

Традиційна наука природного права вчить, що одиниця має такі самі права як державний авторитет. Хто має непорушні права, той має право і обов'язок ці права боронити. Тут відразу виринає нова проблема *спротиву проти влади*. Католицька моральна філософія в цій справі виходить з засади, яка каже, що в кризових ситуаціях, в яких голос держави є в конфлікті з голосом совісти, треба Бога більше слухати, як людей. Коли держава надуживає свою владу і своїми законами та розпорядженнями кривдить своїх горожан, тоді горожани є обов'язані до спротиву. Обов'язок до спротиву є узалежнений тим, що горожанин (одиниця) в державі мусить мати можливість забезпечення своїх прав. Коли горожани не мають можливости свої права боронити згл. забезпечити, тоді це вказує, що держава є тоталітарна, диктаторська. Коли право горожан до оборони своїх прав є знищене, тоді маємо до діла з диктатурою і тиранією. Традиційна наука природного права каже, що в таких випадках горожани мають право і обов'язок до *«пасивного спротиву»*, т. є до заперечення послуху державній владі. Католицька моральна філософія вчить, що пасивний спротив політично і морально є одиноко правильним середником до оборони прав громадян перед надужиттям державної влади. В дальшому продовженні нашого розважання побачимо, чому католицька наука заступає такий погляд.

Крім пасивного спротиву несправедливій владі, може бути застосований *активний спротив*. Активний спротив є це організована оборона проти надужиття державної влади. Вона може бути збройна або без зброї. Беззбройна оборона

полягає на мобілізації прилюдної опінії або притягнення несправедливої влади перед вищий судовий форум. До безбройної оборони треба зарахувати також страйки. Збройний спротив є тоді, коли горожани боронять своїх прав при помочі зброї. У цьому випадку маємо до діла з революцією або збройним повстанням. Коли основні права горожан є загрожені, тоді горожани мають право зі зброєю в руках ці права боронити. В цьому випадку маємо до діла з обороною, а не з нападом. Св. Тома з Аквіну каже: sicut licet resistere latronibus, ita licet resistere in tali casu malis principibus (Sum. Theolog. II, 69, 4), це значить: як проти бандитів, так само треба боротися проти володарів. Коли хтось з успіхом хоче поборювати бандитів, мусить вжити зброї, так само мається справа зі злою владою.

9. АВТОРИТАРНИЙ ПРИНЦИП

Як нарід має право боронити себе перед надужиттям державної влади, так само державна влада мусить боронити себе перед надужиттям політичних свобід з боку горожан. Щоб державна влада могла боронити себе перед вибриками і сваволею горожан, вона потребує *«авторитарного принципу»*. Тут бачимо, що кожна добра державна форма мусить мати щось з монархії. Кожна державна форма, радше скажім кожний державний провід є злий, коли він не має сильної ініціятиви, коли не може вдержати стабільности уряду і порядку і коли не може дати собі ради з безвідповідальною демагогією і гризнею партій.

Далі кожна державна форма потребує конечно вибраних і добре вишколених людей до виконування функцій державного апарату. Св. Тома з Аквіну каже, що не кожний має мішатися до державних справ. Тому кожна здорова держава потребує еліти з старанним підготуванням до ведення державного апарату. Ця еліта має бути сторожем великих традицій та ідеалів народу, а крім цього вона має завдання накреслювати плян на майбутнє. Тут для кожної державної форми конечний є *«аристократичний принцип»*. З цього ба-

чимо, що кожна державна форма мусить мати щось з аристократії.

Коли ми говоримо, що найкращою державною формою є мішана, тоді мусимо відмітити, що тут не йде про мішанину державних форм, тільки про мішанину (вибір) принципів, які з кожною державною формою даються погодити. Очевидно, коли ми говоримо про кожну державну форму, тоді маємо на думці нормальні державні форми. Тому й зрозуміло, що згадані принципи не даються погодити з звироднілими державними формами т. є тиранією, диктатурою, плютократією і анархією. Звироднілння державних форм приходить завжди тоді, коли паде мораль і право. Коли цісар зневажає право приходить тиранія, коли мораль, гниль розточує патрицiят приходить плютократія, а коли цілий нарід грішить і зневажає право, тоді приходить анархія або дика диктатура.

Представники традиційної науки природного права підкреслюють, що активний спротив проти несправедливої влади, тільки тоді є дозволений, коли є певність на виграну, і коли мається стопроцентову певність, що з активного спротиву не вийде ще більше зло. Католицька моральна філософія звертає сильну увагу на момент *певности* тому, бо збройний виступ проти несправедливої влади є получений з великим риском. З одного боку повстання (революція) може не вдатися і тоді тиран ще більше знущається над підданими, з друго-ж боку під час повстань різні малі групи стараються тягнути для себе користі, а все це може викликати безладдя і хаос. Тому всі представники виступу проти злої влади підкреслюють, що активний спротив мусить бути дуже добре підготований; тобто він мусить мати на оці нетільки пізніші знущання тирана, але теж всі запобіжні засоби проти безладдя і хаосу, які є властиві в час революції. Щойно тут показується, чому традиційна наука природного права підкреслює, що пасивний спротив є під політичним і моральним оглядом єдино правильним засобом для оборони прав громадян перед надужиттям державної влади.

Остання форма спротиву несправедливій владі, це *вбивство тирана.* В 16 і 17 століттях велися завзяті спори відносно цеї проблеми. Одні заступали рішучо погляд, що тира-

на можна вбити (замордувати). Морд тирана вважали навіть за богоугодне діло (Мелянхтон). Інші знову заперечували цей погляд і казали, що морд є мордом, тому його не вільно стосувати як засобу спротиву несправедливій владі. Хоч ці суперечні дискусії не довели до ясного ствердження (принципу), то все ж таки вони показали, що володар не стоїть понад правом і його життя є завжди загрожене, коли він надуживає свою владу і топче право. Коли студіюємо державну теорію св. Томи з Аквіну, Гуґа Ґроціюса, Суареза чи Белярміна, тоді з 90% певністю можна сказати, що вони допускали морд тирана. Різниця поглядів була тільки відносно морального оправдання морду тирана. Св. Тома з Аквіну і Гуґо Ґроціюс знаходять моральне оправдання у власній обороні (тобто підданий боронить себе перед нападом володаря), а Суарез і Белярмін моральне оправдання вбивства тирана бачили в праві народу.

Від вбивства тирана треба відрізнити конспіративне вбивство (морд) правового, законного володаря. Таке конспіративне вбивство (в німецькій мові Meuchelmord), ніколи не може бути леґітимним засобом політики і ніколи не може мати морального оправдання.

Коли мова про законодавчу функцію держави, відразу виринає питання, хто в державі є відповідальним законодавцем? Відповідальними законодавцями є вибрані представники народу (посли). З досвіду знаємо, що представники народу (посли) є затяжне тіло, щоб в подробицях (детайлях) сиґнувати (підписувати) всі закони. Тому в науці про державу говориться про т. зв. делеґоване законодавство. Уряди визначені на основі авторизації законодавчої влади, випрацьовують в детайлях закони і проголошують їх урядовою дорогою. Католицька державна наука стоїть на становищі, що представники народу не мають права делеґувати другі особи до випрацьовання законів в детайлях та коли парлямент (представники народу) є затяжне тіло для випрацьовання законів і рівночасно не має права делеґувати других до цього, тоді виринає питання як вийти з тої дилеми (необхідности вибору між двома можливостями). Католицькі науковці є того погляду, що тут одиноким виходом з цеї дилеми є децентралізація державного апарату, зменшення

сильної бюрократії, через більше усамостійнення самоуправи професійних спільнот. Професійні спільноти, які найкраще знають свої потреби, можуть в детайлях випрацьовувати закони і передавати їх державній владі до затвердження. Державна влада може проєкти законів професійних спільнот прийняти або відкинути, відповідно до того чи ці закони є згідні з загальним добром. Сьогодні держава виходить з цієї дилеми в той спосіб, що передає експертам (знавцям) повноваження випрацювати в детайлях законопроєкт, а парляментарні комісії чувають над тим, щоб вони були добрі для держави. В той спосіб неначе гарантується фактичне законодавство, яке спочиває в руках представників народу. Практично діється це в той спосіб, що визначені урядом експерти (знавці) працюють над подробицями наміченого закону і після вислухання опінії теологів і соціологів та по довгій дискусії в пресі, предкладають урядові готові законопроєкти, який їх приймає і проголошує вже як обов'язуючі закони.

10. ТЕОРІЯ СТРАХУ

В державі, яка шанує право стосування законів супроти горожан мусить завжди відбуватися на основі докладного вияснення справи. В модерній державі, що опирається на праві, обов'язують такі принципи: Ніхто не може бути покараний без справедливого судового вироку, який є вислідом докладного розглянення справи. Ніхто не може бути арештований чи ув'язнений без попереднього судейського дозволу. Ніхто не може бути засуджений, коли не були вичерпані всі можливості оборони і достатній доказовий матеріял.

У впорядкованій державі стосування права мусить відбуватися на принципі рівности перед законом. Проф. Месснер каже, що помимо такого гарного принципу на практиці показуються великі труднощі, які найкраще висловлено в пословиці: «малих злодіїв вішають, а великих пускають на волю». З огляду на велике ускладнення судових процесів, бідні люди не можуть дозволити собі на сплачування складних процесів, (часто великі злодії) можуть дозволити собі

на найкращу оборону. Католицька етика домагається, щоб держава давала правну допомогу бідним, яка вичерпувала б всі можливості оборони.

Конечною умовою до пошанування і забезпечення права в державі є незалежне становище судії, який в судовім процесі може свобідно і без жадного впливу з боку держави вирішувати справи. Незалежність судівництва від держави є найбільшим добром і найважнішим принципом модерної держави, опертої на праві. Наслідком цього принципу є непорушність судейського становища, тобто судія не може бути без важної причини припинений в урядуванні, звільнений з свого уряду або перенесений на інше місце.

Коли в правовій державі особа судії має таке велике значення, дуже важною проблемою є сьогодні добре вишколення суддів і адміністративних органів. Показується, що чисто технічне вишколення, не вистачає, тобто, коли воно має на цілі тільки суху букву закону. Добрий суддя і добрий адвокат мусять знати засади етики, економії, психології і т. д. Як насправді виглядає функціонування господарчого і суспільного життя, то цього суддя не навчиться в жадній школі, це він мусить навчитися з життєвого досвіду.

Впродовж історії порушників закону завжди притягали до відповідальности. У зв'язку з тим насувається важна, сьогодні живо дискутована проблема вини і кари. В нашій книжці «Суспільне питання» ми згадували, що раціоналістично-натуралістичні теорії 19-го століття заперечували свобідну волю людини, послідовно заперечували вони відповідальність злочинця. Заперечуючи відповідальність злочинця, натуралістична теорія логічно і послідовно ставила карну владу держави під знак запитання. Коли карний вчинок злочинця є наслідком хвороби людського організму (Льомброзо), або наслідком соціяльних умовин (Лішт), тоді існування всякої карної влади не має змислу. Однак історичний досвід доказує, що ніяке суспільство без караючої влади не може вдержатися. Цей історичний досвід дає моральне оправдання кари за порушення закону.

Католицька моральна філософія стоїть на становищі, що карна влада держави є конечним середником до забезпечення права і порядку в суспільстві. Тут має своє місце і своє

оправдання *теорія страху перед карою*. Теорія карного права мусить узасаднити не тільки функцію відстрашування, але також вимір кари. Вимір кари означає нічого іншого тільки реституцію (привернення) порушеного правного порядку в суспільстві.

Будучи при обговорюванні виміру кари, треба конче згадати про *кару смерти*. Засадничо природне право признає кару смерти. Держава в стосуванні кари смерти не може йти далі як цього вимагає конечність, узгляднюючи особливі обставини, в яких находиться суспільство. Один і цей самий злочин в ріжних часах і під впливом ріжних обставин, може бути різно покараний. Тому і кара смерти може бути оправдана, коли цього вимагають потреби загального добра. Але тут треба зазначити, що хоч з огляду на умовини кара смерти є оправдана, то всеж таки мусять бути вжиті достаточні запобіжні середники, щоб не допустити до судової помилки або судового морду. Вже з цеї причини мусить бути передбачене право уласкавлення.

В багатьох сучасних державах скасовано кару смерти. За цим промовляють такі принципи: 1. кара смерти не є успішною, бо вона не відстрашує злочинців і число злочинів не зменшується, 2. кара смерти не відповідає правничому відчутті сучасної людини, 3. кару смерти треба скасувати тому, бо в тоталітарних державах є під цим оглядом багато аномалій. Професор політичних наук, домініканин о. Ебергарт Вельті (E. Welty) у свойому «Соціяльному Катехізмі» виступає проти тих доказів. Він каже, що кара смерти має своє оправдання в Старому і Новому Завіті та наводить історичні докази, які промовляють за карою смерти. Між іншим він цитує слова еспанця Донозо Кортеза: «Всюди, де кару смерти скасовано, суспільство кривавиться з усіх сторін». Далі о. Вельті каже, що дуже гуманне карне право модерних держав взагалі не переконує тоталітарні держави. Це гуманне карне право взагалі не має жадного впливу на розвиток правничої думки в тоталітарних державах, які далі вперто стосують кару смерти. Заступаючи погляд, що кара смерти є успішним відстрашуючим середником проти злочину, о. Вельті покликується на св. Павла, який признає владі право стосування кари смерти.

Цікаво буде тут замітити, що домініканин о. Вельті допускає в поодиноких випадках за тяжкі злочини супроти суспільства кару смерти, але в ніякому випадку не допускає морду тирана. Арґументація о. Вельті не промовляє до розуму. Він каже, що правна влада може стосувати кару смерти супроти злоцинця за тяжкі злочини, але приватна особа чи суспільна група не має права вбивати тирана, (який фактично вбиває тисячі людей і провадить нарід до руїни). На думку о. Вельті кару смерти на тирана може наложити тільки правна влада. Тут насувається основне питання, яка влада може видати кару смерти супроти тирана, коли в умовах диктатури взагалі неможлива є якась влада, яка могла б карати злочини тирана. Хоч о. Вельті в «Соціяльному Катехизмі» на 271-ій стороні ставить тезу, що морд ніколи не є дозволений, також з політичних причин, навіть тоді коли йде про ліквідацію тирана, то однак він признає, що деякі католицькі моралісти оправдують морд тирана. Між іншим він наводить в підрядковій примітці погляди відомого німецького ісусівця Брайнінґа (Breuning-a), який признає морд супроти узурпатора-тирана.

11. СОЦІЯЛЬНА ФУНКЦІЯ ДЕРЖАВИ

У попередних статтях ми вже згадували, що чисто юридична теорія держави не вдоволяє, бо держава окрім законодавчої функції сповнює також соціяльну функцію. Коли говоримо про соціяльну функцію держави, тоді маємо на думці господарську ділянку, яка забезпечує горожан матеріяльними і культурними добрами.

Давно ліберальна школа не допускала жадної інтервенції (втручання) держави в господарських справах. Сучасний неолібералізм допускає тільки мінімум державної інтервенції. В протилежності до лібералізму соціялізм домагається максімум державної інтервенції. Тоталітарний соціялізм, тобто комунізм, передає державі всю організацію і управу господарки.

Питання державної інтервенції в господарському житті не є актуальне в науці природнього права. Католицька соці-

яльна наука спираючись на природньому праві, домагається можливо найбільше свободи і самовідповідальности одиниці, а державі приписує тільки субсідіярну (допоміжну) ролю, тобто координацію праці одиниць і суспільних груп для загального добра.

Головною функцією субсідіярного принципу є соціяльна політика. Соціяльна політика полягає в засобах, при помочі яких держава обороняє слабші суспільні групи перед визиском сильніших. Модерна соціяльна політика держави спирається головно на праві праці (Arbeitsrecht), яке відповідає гідності і становищі людини в господарському процесі. Ідея систематичної соціяльної політики здобула позиції в тяжкій боротьбі проти двох фронтів: економічного лібералізму і марксівського соціялізму. Великий скок вперед в соціяльній політиці зроблено тоді, коли в державних конституціях загарантовано свободу коаліції (стоваришень). Від того часу робітничі спілки набирають великого значення для соціяльної політики.

Соціяльна політика є одною з головних функцій держави, яка стремить до реалізації (осягнення) загального добра, іншими словами вона домагається здійснення дистрибутивної (розподільчої) справедливости (iustitia distributiva). Дистрибутивна справедливість домагається, щоб випродуковані в державі добра були справедливо розподілені поміж усі суспільні групи. Головною проблемою соціяльної політики є становище праці в загальному господарському процесі. Тому, що капітал не може обійтися без праці, соціяльна політика старається створити гармонію між капіталом і працею.

Щоб не допустити до покривдження працюючих мас, держава є обов'язана покликати до життя право для охорони праці, яке є головною частиною соціяльно-політичного законодавства. Право для охорони праці є корелятивним (співвідносним) до права власности.

В соціяльній політиці держава не сміє переступити границь, які є визначені субсидіярним принципом. Через незручну соціяльну політику держава може захитати рівновагу між капіталом (власністю) і працею, і в той спосіб довести до небезпечних потрясень в цілій господарській побудові. Звичайно буває так, що катастрофальна інфляція

(обезцінення) гроша наступає внаслідок фальшивої соціяльної політики.

Без упорядкованих господарських відносин неможливий є суспільний лад. Мораль і культура потребують достатньої матеріяльної бази. Нужда є сама в собі злом, і всюди де вона є долею широких мас, викривляє характер суспільств. Тому кожна держава є примушена присвятити більше уваги господарці, щоб дати народові достатній добробут, який переходить «мінімум екзистенції».

Ніхто сьогодні не може заперечити, що соціяльна політика держави є без сумніву великою благодаттю для суспільства. У високорозвинених промислових державах Заходу ніхто не може уявити собі забезпеченого життя без обезпеченевих інституцій на випадок хвороби, катастрофи, інвалідства, старости і т. п. Ці обезпеченеві товариства є вислідом соціяльної політики індустріяльних держав в 19-му столітті. Тут слід пригадати, що в Англії, Німеччині, Австрії вже в 19-му столітті були створені обезпеченеві інституції, які у великій мірі причинилися до піднесення життєвої стопи західньої людини. Для орієнтації подамо тут деякі дати постання обезпеченевих інституцій в Німеччині: Krankenversicherung (1883), Unfalversicherung (1884), Invaliden- und Altersversicherung (1889), в Австрії — Kranken- und Unfalversicherung (1889).

Хоч як великі користі суспільству принесла соціяльна політика держави, то однак не можна заперечити і небезпек, які випливають з надмірної або зле зрозумілої соціяльної політики. В пресі дуже часто зустрічаємо перестороги чільних політиків, економістів, університетських професорів, які вказують на небезпеки т. зв. Wohlfartstaat-у. Через надмірну соціяльну політику послаблюється, а то й взагалі заникає почуття відповідальности одиниці в суспільстві. В державі, яка надміру старається про матеріяльну забезпеку горожан при помочі соціяльних заходів, люди перестають журитися щодо майбутнього, покладаючи повністю надії на соціяльні забезпечення з боку держави. Такий стан може остаточно довести до того, що люди самі примушують державу до тоталітарних тенденцій. Коли люди домагаються від держави тотальної опіки, тоді держава домагається для себе тоталь-

ної влади. Друга небезпека, що випливає з надмірної соціяльної політики є та, що конечна соціяльна реформа є відсунена на другий плян, бо на перше місце ставиться соціяльну політику. Соціяльна політика дуже різниться від соціяльної реформи. Під соціяльною політикою розуміємо соціяльні урядження і соціяльне законодавство держави, а під соціяльною реформою треба розуміти переміну суспільного і господарського ладу на основі моральних принципів.

12. КУЛЬТУРНА ФУНКЦІЯ ДЕРЖАВИ

З-поміж ріжних державних функцій, поважне місце займає функція культурна. До культурної функції держави належить школа та плекання національної культури. З попередніх статтей нам відомо, що безспірним завданням держави є забезпечення загального добра. Це завдання без сумніву уповноважнює державу вдержувати початкові (вселюдні) і середні школи, які відповідають вимогам теперішньої доби. Щоб можна було осягнути загальне добро, горожани держави мусять мати певну дозу знання. Освітні вимоги горожан є залежні від культурних, державних та господарських умовин держави. Модерне господарське право ставить сьогодні такі вимоги до робітників, які можна сповнити тільки через добрий вишкіл. Також адміністраційні завдання держави та самоуправна адміністрація поодиноких громад вимагають сьогодні солідного вишколу. Коли держава хоче сповнити поставлені нею завдання, вона мусить дбати про шкільництво, яке дає запоруку доброго вишколу горожан. Тому держави запровадили законом шкільний примус, на основі якого всі діти в державі є зобов'язані відбути принайменше початкову школу. Коли всі діти в державі є зобов'язані відбути вселюдну школу, тоді є можливий вибір правдивих талантів, які є конечні до важних державних, культурних та господарських завдань. Саме з тої причини держава має право завести шкільний примус, коли родичі не можуть доказати, що їх дитина в інший спосіб побирає науку. Поважні сучасні католицькі моралісти беручи до уваги завдання держави, признають державі право до школи. Славний німецький епи-

скоп В. Е. Кеттелер (W. E. Ketteler) признавав право держави до школи під умовою, що *первісні* виховні права належать до родичів і Церкви. Відносно шкільного примусу треба замітити, що держава має право домагатися, щоб усі діти здобули підставове знання, але вона не має права рішати, в якій школі вони це знання мають набути. Так як всі інші функції держави, так само культурна функція має тільки субсідіярний (допоміжний) характер.

Тому, що право виховання дітей в першій мірі належить до родичів, держава не має жадної правної основи до шкільного монополю і не може нікого примушувати учащати до державних шкіл. Якщо родичі є під фінансовим оглядом в силі оснувати і вдержувати приватні школи, тоді вони мають на це природне право, державі залишається тільки право контролі, чи приписані ціллі навчання є осягнені. Держава ніколи не може ставити жадних перепон при оснуванні і вдержуванні приватних шкіл. Навпаки, справедливість відносно розподілу публічних фондів зобов'язує державу матеріяльно піддержувати приватні школи з податкових приходів. По другій світовій війні в деяких державах розгорілись поважні розходження відносно шкільного питання. Головно в Франції і ЗДА постав завзятий спір відносно субвенцій для приватних шкіл. В цьому спорі власники приватних шкіл видвигнули цілий арсенал аргументів проти фальшивої культурної політики держави, яка стремить до шкільного монополю (виключного права) відносно шкільництва. На тлі культурної політики майже в кожній державі Заходу партії зводять завзяту боротьбу між собою. Ліберальні і соціялістичні партії домагаються державного шкільного монополю, а християнські партії стоять на становищі, що приватні школи треба спомагати та їм сприяти. Вони вважають, що державний шкільний монополь не тільки противиться праву і свободі родичів, але він є також великою небезпекою для загального добра і культури. Цікаво, що навіть головний представник лібералізму Джон С. Міль (J. St. Mill) в книжці «Принципи політичної економії» (1948) каже виразно, що держава не має жадного права до шкільного монополю. Він каже, що до деякої міри можна мати зрозуміння, коли держава вимагає від усіх горожан елементарного (початкового) знання, але вона не може приписувати горожанам, де вони

це знання мають набувати. Дж. С. Міль виступає рішучо проти шкільного монополю тому, що уряд, який послуговується шкільним монополем може робити з молоддю що схоче. Найкраще бачимо це в тоталітарних державах, в яких при помочі шкільного монополю молодь виховується в дусі державної рації (держ. інтересів), а не звертається уваги на свободу і гідність людини. Той сміливий погляд ліберала проти шкільного монополю є приємним виїмком серед ліберальних кіл. В засаді ліберали так само як і соціялісти є за державним шкільним монополем, щоб не допустити до віровизнаневих (конфесійних) шкіл.

Ділянка релігійно-морального виховання належить до родичів і Церкви. Тому родичі і Церква мають право основувати конфесійні школи, в яких діти побирають виховання згідно з бажанням родичів і Церкви. Коли родинне право виховання дітей є загрожене з боку держави, родичі мають тяжкий обов'язок вжити всі можливі середники, щоб осягнути розв'язку шкільного питання, яка (розв'язка) відповідала б виховнимціллям родичів. Однак розв'язка шкільного питання не завжди є можлива в дусі вимог родичів, напр., в малих громадах, де діти різних віровизнань мусять вдоволятися спільною (державною) школою. В громадах, в яких не можливо є оснувати конфесійні школи, моральне і релігійне виховання дітей мусить бути забезпечене на основі договору держави з релігійними громадами.

В культурно-політичних спорах між партіями грають ролю різні фактори. Між іншими велику ролю грає тут глибоко вкорінений фальшивий погляд, що політика деморалізує характери, а етика деморалізує політику. Опираючись на тім погляді деякі люди думають, що політику ніколи не можна погодити з етикою. Далі вони доходять до висновку, що правдивий християнин ніколи не може бути добрим політиком, бо в політиці велику ролю грає брехня, сприт, недодержування умов, насильство, хитрунство і т. д. Тому вони послідовно виступають проти конфесійних шкіл, в яких діти одержують моральне виховання. Моральне виховання на їх думку не допускає до вишколу добрих політиків, яких потребує держава.

Такий погляд в засаді є цілком фальшивий, бо політика не є в постійному конфлікті з етикою, навпаки вона повин-

на бути в повній згоді з етикою. Коли приймемо погляд Арістотеля, що політика є етикою, тоді прийдемо до переконання, що конфесійні школи можуть дійсно виховувати добрих політиків для держави.

Такі міркування можуть видаватися для багатьох ілюзіями чи утопіями, бо історичний досвід доказує, що політику ніколи не можна погодити з етикою. Однак еволюція людського духа доказує, що люди завжди домагаються етичних засад в політиці. Головно сьогодні люди приходять до переконання, що в політиці фактор справедливости має мати примат (першенство) перед фактором сили. Сьогодні люди приходять до переконання, що справедливість, мир, свобода, добре життя можливі є тільки тоді, коли політика є етикою, а етика політикою. Тому в культурно-політичній площині треба спомагати конфесійні школи, які могли би вишколювати правдивих політиків.

13. ПЛЕКАННЯ КУЛЬТУРИ

До культурної функції держави крім шкільництва належить також плекання культури. Домініканин о. Е. Велті (E. Welty) у свойому «Соціяльному Катехизмі» каже, що держава мусить культуру плекати, спомагати, боронити, але не сміє її опановувати. Кожний культурний монополь треба рішучо відкинути (осудити), бо культура є завданням народу, а не держави; іншими словами культура є суспільним, а не політичним ділом.

Під культурними вартостями розуміємо тут вартості духа. Мимоволі насувається питання, чи держава може мати якісь фукції в духовій ділянці, напр., філософія, наука, мистецтво. Платон є тої думки, що держава повинна старатися про мистецтво і літературу; він навіть домагався, щоб музику і письменство піддати стислій контролі держави і в той спосіб запевнити виховання політичної аристократії. Для певности тут треба відмітити, що Платон домагався від держави тільки охорони духових дібр перед шкідливими впливами, але продукції в духовій ділянці держава не може ні інспірувати ні визначувати.

На цьому місці ми не будемо подавати культурно-політичних тенденцій різних світоглядових бльоків (лібералів, комуністів, масонів, християн), радше хочемо звернути увагу на сьогоднішню ситуацію в світі. В постійному змаганні за визволення людини, народжується сьогодні поняття свободи. Загальна тенденція йде в цьому напрямі, що люди домагаються для одиниці автономної свободи, а для суспільства необмеженої свободи, в якій однак криється глибока морально-правна свідомість, що до признання права людини. Центральною проблемою в ідеологічній боротьбі є пізнання людської природи та значення свободи в суспільному житті. Людина пізнає сьогодні, що суспільство, яке стає до боротьби за свободу, може мати успіх тільки тоді, коли воно пізнало в цілому розмірі принцип свободи. Тому сучасне людство признає свободу прилюдної думки і опінії як основну вартість вільного суспільного ладу.

У вільному суспільстві, в якому є можливість доступу до культурних дібр і до участи в творенні культури, в духово-культурній площині обов'язує загальний принцип можливо найбільшого розміру свободи. Людська особовість і суспільна культура розвиваються через творче стремління і через всебічне проникання тільки в свободі.

Через постійне підкреслювання надмірної свободи в духово-культурній площині заходить небезпека, що руйнуючі елементи в державі можуть надуживати свободу на некорисгь всього суспільства. Св. Августин, св. Тома з Аквіну та багато визначних католицьких моралістів є тої думки, що держава мусить до деякої міри толерувати зло, щоб могло розвиватись добро. Держава не сміє обмежувати свободи науки, не сміє диктувати університетам, не може ставити жадних меж науковим дослідам, публікаціям, пресі, радіо, театрові і т. д. В духово-культурній площині завдання держави ограничується тільки до опіки і збереження загального добра т. є до оборони загального добра перед загрозою руйнуючих (деструктивних) сил, які надуживають свободу. Деякі католицькі вчені є тої думки, що в сучасних свободолюбних демократіях Заходу в першій мірі само суспільство є покликане до спротиву (боротьби) проти деструктивних тенденцій в духово-культурній площині. Тільки в боротьбі

з цими тенденціями здорові елементи можуть рости і розвивати свої сили. Природне право в цьому випадку домагається саморегулювання суспільства, а коли суспільство не дописує, тоді в інтересі загального добра сама держава мусить виступати проти деструктивних сил. Тому, що держава в духово-культурній площині гарантує можливо найбільшу свободу горожан, можливості держави в поборюванні деструктивних сил є дуже обмежені. В який отже спосіб держава може боротися проти деструктивних сил, коли її можливості є обмежені? Якщо державна преса, радіо, фільм противляться свободі горожан, держава не може опанувати преси, радіо, телевізії, фільму і т. д. З другого ж боку є загально поширена опінія, що держава є призначена до вдержування зовнішнього порядку. Вона безперечно мусить старатися про прилюдну мораль, тому вона мусить контролювати пресу, щоб не захитати публічного порядку. Під словом «прилюдний», «публічний» розуміємо це все, що можемо бачити і чути (радіо, театр, фільм, часописи, ілюстровані журнали і т. д.), але також таємно діється багато недобрих речей, які інтересують публічну опінію (клюби, нічні льокалі, розривкові касина і т. д.). Держава, що опирається на праві, ніколи не може терпіти, щоб чеснота і гниль, порядок і анархія, право і безправ'я в однаковій мірі могли розвиватися. Тому, що держава має обов'язок охороняти суспільство перед небезпеками, які загрожують розвиткови культури, держава мусить спомагати правдиву культуру матеріяльними засобами (стипендії, опіка над особливими таланами і т. д.). Далі держава має обов'язок охороняти суспільство перед небезпеками через безпосередний чи посередний вплив на прилюдну опінію. Найкращою запорукою для прилюдної моралі є внутрішня моральна постава народу. Тому держава мусить спомагати ці спільноти та інституції, які піддержують та плекають моральну поставу народу. Держава має обов'язок піддержувати такі інституції, бо вона має боронити прилюдну мораль виходячи із заложення, що морально-обичаєве життя горожан в державі є найкращою культурною вартістю.

Реасимуючи все вище сказане, на основі субсідіярного (допоміжного) принципу, можна дійти до таких висновків:

Держава не має права опановувати цілого культурного життя горожан, але вона має право його контролювати. Щоб недопустити до цілковитого знищення культурного життя, держава мусить до певної міри терпіти зло, неморальність і зіпсуття. Коли б держава хотіла репресивними середниками викорінити все зло, розпусту і неморальність, тоді вона мусіла б прийняти на себе тоталітарний характер та тоталітарні методи. Однак з огляду на свободу людини, держава ніколи не може послуговуватися тоталітарними методами. Св. Августин у свойому творі «Де цівітаті Деї» 220. I, в трактаті «Де ліберо арбітріо» II п. 3 пише, що гідність людини в очах Бога є така велика, що Він допустив екзистенціональний риск людини бути жертвою зла. Цей риск бути жертвою зла Бог допустив задля свободи, без якої людський дух не є духом, без якої людина не є людиною. Правдива християнська етика ніколи не ідеалізує людини, вона завжди реально дивиться на світ, а все інше це тільки ілюзія і брехня. Католицька моральна філософія є свідома того, що як довго людина є обтяжена первородним гріхом, так довго зло і добро в суспільстві буде побіч себе дозрівати. До певної міри держава мусить зло толерувати, щоб добро взагалі могло розвиватися. Тому становище християнського державного мужа чи політика вимагає великої второпности, щоб вдержати в державі свободу і зовнішний порядок.

14. СВОБОДА СОВІСТИ І РЕЛІГІЇ

До прав людини, які держава мусить шанувати і зберігати належить також свобода релігії. Майже в усіх державах опертих на праві, є забезпечена свобода віровизнання і свобода совісти. Під свободою совісти і віровизнання розуміємо: 1. Право до приватного і прилюдного виконування релігійних практик. Приналежність до релігійного віровизнання не може вести в політичному житті до дискримінації віруючої людини. 2. Право закладати релігійні товариства, які мають на цілі дбати про інтереси релігійної громади. Право релігійної пропаґанди, яке є оперте на існуючім праві свободи вислову думки у вільному суспільстві.

Коли ми візьмемо на увагу вище подані права, то прийдемо до загального принципу: *Вільна Церква у вільній державі.* Коли ми приймемо той принцип за вихідну точку, тоді легко можна розв'язати від давна завзято дискутовану *проблему відношення між Церквою і державою.*

Проблема відношення між Церквою і державою є така давна, як давна є Церква і держава. Спори, які виринули довкола цеї проблеми завжди були обтяжені взаїмним недовірям двох влад — світської і духовної. Коли ми сьогодні переглядаємо різні-прерізні публікації, які займаються цією проблемою, то бачимо, що ще сьогодні дискусії на тему відношення Церкви і держави є обтяжені суб'єктивними поглядами дискутантів. Головно коли йде мова про розмежування компетенцій духовної і світської влади, різниці поглядів виступають тим більше яскраво, чим більше показується незнання істоти обох влад т. є церковної і державної.

Коли в 19-му столітті держава намагалася наложити свою руку на всі ділянки суспільного життя, тоді великий Папа Лев XIII заговорив про компетенції двох влад, світської і духовної. В енцикліці „Immortale Dei" (1885 р.) про державний лад Лев XIII між іншим каже: «Тому Бог передав журбу про людський рід двом владам: церковній і державній. Церковній владі підлягають справи Божі, а державній владі справи людські. Кожна влада в свойому роді є найвища». Одиниця (людина) підлягає обом владам, державній і церковній. В цьому реченні Папа звернув увагу на розмежування компетенцій.

Церква має в першій мірі абсолютні екзистенціяльні цілі, а держава тільки дочасні. Церква, яка не хоче заперечити своєї істоти, ніколи не може стати слугою держави. Коли Церква стає державною Церквою, тоді вона стає частиною політичної спільноти, тим самим вона заперечує свою універсальну місію. З своєї природи (істоти) держава ніколи не може мати претенсій, щоб Церкву робити послушним знаряддям для власних інтересів. Коли держава робить собі претенсії контролювати церковні книги чи апробувати молитовні формули (в Англії, або, як це ділялося під час йосифізму, в Австрії), тоді вона очевидно переступає державні компетенції. У сферах, в яких компетенції держави і Церк-

ви стикаються (наприм., подружжя, школа, виховання, родина), тоді ці компетенції мусять бути урегульовані на основі обопільного договору між державою і Церквою. Ці мішані справи між державою і Церквою реґулюють договори, які ми називаємо *конкордатами*.

Саме розмежування духовної і державної сфери, не виключає компетенції Церкви в політичній площині. Коли в житті і діяльності (практиці) держави місія Церкви є поставлена під знак запитання, або коли абсолютні екзистенціяльні цілі людини є загрожені, або коли святість і непорушність природного права є потоптані, тоді Церква має повне право займати голос у політичних справах. На потвердження того права Церкви, проф. Масснер наводить цікавий факт з другої світової війни. Поважне число некатоликів, які в другій світовій війні були по стороні аліянтів, обвинувачують католицьку Церкву за це, що, мовляв, вона не виступила отверто і рішучо проти злочинів супроти Церкви і за це, що Церква не вплинула на католиків, які були по стороні німців, щоб вони не виконували приказів влади, які не є згідні з совістю християнина. Той факт говорить виразно, що люди самі домагаються, щоб Церква у важних питаннях політичного життя забирала голос. Далі проф. Меснер каже, що тільки доктринерське засліплення може це заперечити. Він є тої думки, що коли взяти до уваги людську екзистенцію в цілій дійсності, тоді є очевидним, що держава сама має релігійну екзистенцію і що релігія є публічною справою, та що держава має неменші обов'язки супроти Бога, як одиниця. На його думку принципіяльний секуляризм, (який каже, що релігія є приватною справою), як також принципіяльний анархізм не мають жадного обґрунтування в суспільній дійсності.

Хоч у деяких державах Заходу (напр.: Англія, Швеція) державні мужі знають, що переважна частина горожан не жиє релігійним життям, то все ж таки вони теж добре знають, що їх держави є оперті на основних вартостях християнської культурної традиції. Держава, в якій переважна частина горожан є християнського віровизнання і признає Бога як джерело всього права, тим самим признає святість і непорушність природнього права у всіх ділянках. Це про-

являється як не в конституції то принаймні в поставі самої держави. Така держава признає законно сакраментальний характер св. Тайни християнського подружжя (напр., в Англії, де англіканська Церква є державною Церквою, подружжя католиків заключують наперед в церкві, а щойно потім у захристії відбувається цивільний шлюб перед тим самим священиком, який є уповноважений державою давати цивільні шлюби). В шкільній ділянці держава мусить узглядинити волю родичів, у виховній політиці мусить уважати, щоб радіо, преса, фільм і т. д. не ранили християнської совісти через шкідливі впливи. В зовнішній політиці держава є обов'язана старатися про оборону християнської культурної спадщини та помагати другим народам, які боряться за християнське існування. В релігійно-мішаних державах, в яких є багато різних віровизнань, держава не може протеґувати тільки одно віровизнання, бо тим вона викликує конфлікт серед громадян. Тому тут виринає широко і поважно дискутована проблема релігійної толеранції в державі, яка в однаковій мірі домагається свободи віровизнання і свободи совісти для всіх. Ця релігійна толеранція в державі не має нічого спільного з індеферентизмом (рел. байдужістю).

Говорячи про Церкву і державу не можемо поминути дуже часто дискутованої проблеми відділення Церкви від держави. Розмежування компетенцій державної і церковної влади, послідовно веде до принципу відділення Церкви від держави. Це відділення Церкви від держави не є жадним розводом ані сепарацією, як це буває в подружніх справах, коли подруги по переведенім розводі не мають між собою нічого спільного. Навпаки, розділ Церкви від держави вимагає тісної співпраці між державою і Церквою. Тому, що одиниця підлягає обом компетенціям, держава і Церква з природи є спонукані до найтіснішої співпраці. Історичний досвід доказує, що коли йде про забезпечення загального добра горожан, держава не може обійтися без Церкви, а Церква без держави. Вільна Церква у вільній державі не поширює пропасти між державою і духовною владою, навпаки провадить до дружньої співпраці для добра всіх горожан держави.

15. ОБОРОНА ДЕРЖАВИ

До головних суспільних функцій держави належить також запопадлива охорона горожан перед зовнішніми напасниками. Коли ми говоримо про оборону горожан перед зовнішніми напасниками, тоді маємо на думці не тільки життя самих горожан держави, але також цілу територію, на якій горожани даної держави та всі матеріяльні та всі культурні надбання народу. Кожна держава має не тільки право, але також обов'язок боронити себе перед аґресором зі зовні. На основі католицької моральної філософії оборона завжди є справедливим середником політики. Коли держава є у збройнім конфлікті активно примушена боронити свою територію, горожан і майно, тоді маємо до діла з питанням справедливої війни. На цьому місці не будемо говорити про питання війни взагалі, тільки обмежимося до короткого з'ясування проблеми самооборонної функції держави. Про війну як середник буде мова на іншому місці.

З вище сказаного бачимо, що самооборона держави перед напасником є рівнозначна з поняттям справедливої війни. Католицька моральна філософія подає такі умови справедливої війни: 1. Оборона конечних дібр державної спільноти. Ця оборона є конечна тоді, коли аґресор (напасник) порушує границі державної спільноти, або коли він безпосередньо і поважно їй загрожує. 2. Коли до оборони життєвих інтересів держави не може бути покликана жадна міжнародня інституція. 3. Коли розміри і заміри оборонної війни не переходять визначених границь, т. зн., коли війна має на цілі тільки оборону і привернення порушеного права. 4. Коли застосовані середники оборони є без закиду. 5. Коли застосовані середники відповідають цілям оборони. 6. Коли через війну не є наражені вищі добра як ті, які ми боронимо. Коли бракує хочби тільки одна з вище вичислених умов, війна не є справедлива.

Коли ми говоримо про католицьку моральну філософію, тоді маємо на думці найновіші праці католицьких моралістів, які головно займаються суспільним питанням. Погляди католицьких моралістів є оперті на найновіших енунціяціях (проголошеннях) папів та узгіднені з навчальним урядом

Церкви. Коли, наприклад, говоримо про умови справедливої війни тоді бачимо повну однозгідність католицьких моралістів відносно цього питання. Ця однозгідність є спричинена тим, що вони свої погляди опирають на енунціяціях навчального уряду Церкви. Цю заввагу подаємо тут тому, щоб оминути всяких непорозумінь.

Деякі представники християнського і гуманітарного пацифізму є того погляду, що в теперішних часах навіть справедлива війна не має жадного оправдання, особливо тоді, коли є мова про атомову зброю. Головним арґументом, яким послуговуються пацифісти є погляд, який цілком слушно каже, що спустошення атомової війни є багато більшим нещастям як втрати населення через окупацію держави аґресивним напасником. Проф. Меснер у свойому підручнику природного права каже, що такий арґумент мав би повну вартість, коли б на світі не було тоталітарних держав. Відколи людство переконалося, з якою послідовністю (консеквенцією) тоталітарні держави нищать всю свободу горожан (релігійну і політичну), відтоді оборонна війна не є тільки правом, але також обов'язком кожного народу, який хоче жити в свободі. В цьому випадку давний принцип традиційної науки природнього права залишається в силі, який каже, що оборонна війна є правом і обов'язком, коли найвищі добра державної спільноти є поважно загрожені. Проф. Меснер каже, що навіть поява атомової бомби не може того принципу захитати.

Проблема справедливої війни є тісно пов'язана з поняттям оборонної війни. Оборонна (дефензивна) війна є тоді, коли треба конче відбити збройну аґресію, а наступальна (офензивна) війна є тоді, коли напасник перший нападає, тобто починає війну. На цьому місці треба відмітити, що в деяких випадках навіть той, що війну починає (нападач) фактично веде оборонну війну, коли ця держава в такий чи інший спосіб є примушена себе боронити. В яких випадках така війна буде справедливою війною, про це ми згадували вже вище. Така війна носить назву *превентивної (запобігаючої) війни.* Превентивна війна є тоді, коли треба конче запобігти безпосередній небезпеці і спаралізувати пляни аґресора. Сучасні католицькі соціологи є того погляду, що

превентивну війну треба осудити так само, як і несправедливу війну. Превентивна війна не має сьогодні морального оправдання тому, що сьогодні є інші можливості до вибору (наприклад, ООН, мобілізація світової прилюдної опінії), щоб запобігти небезпеці з боку аґресора, який приготовляє напад.

Оборонна функція держави вимагає війська. Військо — це сума поодиноких горожан держави, які є вишколені у воєнній штуці. Щоб могти боронити життєві інтереси держави, держава має право встановити обов'язок загальної військової служби. Сучасні моралісти є того погляду, що держава не має безумовного права змушувати всіх горожан до військової служби. Це право до загальної військової служби може бути тільки зумовлене поважними причинами т. є., коли цього вимагає оборона держави. З цього випливає, що держава має тільки умовне право завести обов'язок загальної військової служби. Це підкреслення умовного права є дуже важне в науці про державу, бо воно не допускає до мілітаризму. Небезпечний мілітаризм є завжди вислідом безумовного права держави щодо загальної військової служби.

Коли тут є мова про військову службу в державі, тоді мимоволі мусимо згадати про певні суспільні групи чи одиниці, які з релігійних чи совісних мотивів заперечують військову службу. Це заперечення військової служби практично полягає в тому, що дана людина навіть під загрозою кари відмовляється від військової служби. Ця проблема по другій світовій війні є предметом дуже поважних дискусій в щоденній пресі та наукових журналах. Тут виринає дуже трудне до розв'язки питання; як можна погодити з одного боку обов'язок оборони держави, а з другого боку обов'язок пошанування первісного і найдавнішого права, свободи одиниці. Остаточно по довгих дискусіях дослідники суспільного життя дійшли до висновку, що в час небезпеки всі горожани є обов'язані поносити тягарі для оборони держави, відповідно до їх сил і спроможности. З огляду на це, що в час війни потрібно людей не тільки зі зброєю в руках, але також багато інших корисних людей без зброї, які є конечно потрібні для провадження війни. Тому сучасні моралісти стали на становищі, що держава не може нікого змусити до оборони зі зброєю в руках, однак має повне право змусити кожного

до оборони держави без зброї в руках. Ті, які з релігійних чи совісних мотивів відмовляються брати зброю до рук, можуть виконувати, під час війни дуже корисну службу як санітети, кур'єри, або допоміжна сторожа в цивільній охороні. В другій світовій війні показалося, що т. зв. пацифісти, які відмовилися брати зброю до рук, виконували дуже важну воєнну службу, що вимагала не меншої відваги як служба вояка на фронті зі зброєю в руках. Під час війни англійські сектярі (які не беруть зброї до рук) добровільно голосилися до парашутних частин як санітети. Самозрозуміло, що така служба в парашутних частинах є так само небезпечна, як служба вояка на фронті. На основі того досвіду з другої світової війни, деякі соціологи дійшли до висновку, що ці одиниці, які відмовляються від зброї можуть дуже добре сповняти воєнну службу без зброї в руках. Тому в кінцевому висліді доходять до погляду, що держава не має безумовного права змусити до виконування військової служби зі зброєю в руках. Як в поодиноких випадках можна прослідити чи дана особа направду відмовляється від військової служби з релігійних чи совісних мотивів, про це рішають особливі суди, які по вислуханні опінії знавців признають даній особі право, на основі якого її не можна примусити до військової служби зі зброєю в руках. Таких людей держава має повне право покликати до воєнної служби без зброї в руках.

16. ПОПУЛЯЦІЙНА ПОЛІТИКА

(неґативна евгеніка)

До самооборонних функцій держави належить також популяційна політика. Під цею політикою розуміємо всі запобіжні середники держави для вдержання фізичного здоров'я народу. Історія доказує, що рішальною причиною упадку народів і культур є розклад подружньої моралі. Біологічно сила кожного народу залежить від здорової родини, пракомірки суспільства. Щоб родина могла сповняти свою біологічну функцію, вона мусить мати сильне господарське підґрунтя. Тому головною ціллю популяційної політики є

забезпечити родини під матеріяльним і мешканевим оглядами.

Коли ми тут згадали про біологічну функцію родини, мимоволі мусимо звернути увагу на соціяльні впливи, які можуть тілесно і духово поліпшити або погіршити расові* наснаги майбутньої ґенерації. Наука, яка займається соціяльними впливами на расові наснаги людини називається евгеніка або расова гігієна. Евгеніка є застосованою біологією так само, як соціологія є застосованою філософією. Вона є наукою про форми, функції, початок і біологічні зміни даної живої істоти, беручи до уваги її природу і життєві умовини. Дуже важною складовою частиною популяційної політики є наука про спадковість (дідичність), яка досліджує явища і закони спадковости. Спеціяльна ділянка біології, яка досліджує роди і причини соціяльно умовлених біологічних явищ, називається соціяльною біологією. В соціяльній біології велике значення має неґативна і позитивна евгеніка.

Під неґативною евгенікою (расова гігієна) розуміємо всі запобіжні середники, які мають на цілі виключити всі шкідливі (хворобливі) спадкові (родові) наснаги для поліпшення спадкової маси майбутньої ґенерації. Запобіжні середники для вдержання здоров'я народу в великій мірі є залежні від світоглядового наставлення уряду даної держави. З пресових звідомлень про процеси в справі націоналсоціялістичних злочинів довідуємося, що націонал-соціялісти в Німеччині для піднесення расової гігієни стосували *стерелізаційний* закон** для поборення спадкових хворіб. Під цей закон підпадали всі умово недорозвинені, схізофреники, епілептики, глухі, німі, ноторичні алькоголіки та всі особи з тілесною деформацією. Один з англійських законопроєктів *добровільної* стерелізації вичисляє такі хвороби: умова недорозвиненість, тяжка тілесна дряхлість, крім того всі особи, щодо яких можна здогадуватися, що їх діти будуть ідіотами або каліками. Американський проєкт стерелізаційного закону

* Згадка про расові наснаги нової ґенерації в нашому викладі не має нічого спільного з матеріялістичною теорією расизму. Під расовими наснагами людини розуміємо тут тілесну і духову структуру людини.

** Стерелізація-кастрація робить людину нездібну до передання потомства.

вичисляє такі особи, які повинні бути кастровані: всі духово дряхлі, божевільні, психопати, злочинці, епілептики, морфіністи, п'яниці, всі, які є обтяжені небезпечними заразливими хворобами (сифіліс, проказа), далі сліпі, глухі і бездомні. Тут маємо до діла з двома проєктами законів (які ще не обов'язують) і одним вже обов'язуючим законом. Всі вони призначені для збереження расової гігієни менше-більше вичисляють той сам рід осіб, які підпадають під стерелізацію.

Тут виринає питання, наскільки ці законопроєкти мають попертя з боку науки про біологічну спадковість. Ця наука є дуже молода, тому багато спірних питань ще не вирішено. Проф. Меснер у своїй державній етиці є настільки обережний, що він не відважився сам видвигати закидів проти стерелізаційних законів тільки покликався на англійського знавця з тої матерії J. B. S. Haldane, який до 1950 року був комуністом. Той чільний англійський біолог каже: 1. Коли хтось при помочі стерелізації хоче спинити прихід дряхлохворих дітей насвіт, тоді він мусить рахуватися з ще більшою втратою — здорових дітей. Навіть тоді, коли обоє подруги є уломно хворі, не є доказане, що їх діти також будуть хворі. Деякі спадкові (дідичні) хвороби «перескакують» одну ґенерацію, так що спадково хворий може мати здорові діти. 2. Примусова стерелізація виключає не тільки багато здорових дітей (нормально розвинених), але також високовартісні талани. Проф. Haldane каже: «Якщо ми хотіли б опертися на сучасних законопроєктах, тоді Мільтон і Бетовен напевно не побачили б світа, а Достоєвський і Van Gogh напевно не полишили б ґеніяльних творів, бо в їх родині був нахил до епілепсії і божевілля». 3. Наше знання про спадкові хвороби є таке недостатнє, що ми не сміємо відбирати життя людини. 4. Дуже проблематичне є питання чи уломно хворі справді є безвартісні для суспільства. 5. Стерелізація є получена з небезпекою пониження подружжя, крім цього є получене з небезпекою життя, бо стерелізація жінки є дуже небезпечна яка переходить площину біології, а саме проблему релятивної вартости різних дібр (в цьому випадку здоров'я згл. свободи). Якщо законодавство признало б принцип примусової стерелізації, тоді цілком був би захитаний принцип свободи людини.

Цікаво, що повищі завваги проф. Haldane покриваються з вимогами природно-правної етики. Природно правна етика признає принцип святости життя, тілесної ненарушимости і взагалі цілу гідність людини. Того принципу не має ніхто права нарушити, ані сама людина, ані держава.

Щоб однак спадково обтяжені особи не були тягарем для загалу Haldane радить вжити такі середники, які є згідні з природно-правною етикою: 1. Впливати на спадково хворих, щоб вони добровільно здержалися від подружжя і від тілесної сполуки. 2. Заборонити подружжя для всіх тих, які є обтяжені спадковими хворобами. 3. Закликати до здержливости в подружжі і поза подружжям. 4. Примусова сепарація, щоб спинити потомство. З цього виходить, що навіть без стерелізації держава може дуже добре плекати расову гігієну через поучення і сепарацію дідично хворих осіб. Держава мусить вести велику освідомлюючу і виховну працю при помочі пропаґанди, щоб розбудити свідомість, відповідальність перед цілим народом і щоб ясно представити тим, які є обтяжені спадковими хворобами всі небезпеки для суспільства через родження уломно-хворих дітей. Далі одним з важних середників неґативної евгеніки є заборона подружжя в родині. Католицька Церква таку заборону подружжя в родині нормує від давна церковним правом (ступені спорідненя).

17. ПОЗИТИВНА ЕВГЕНІКА

Для вдержання здоров'я народу держава приміняє не тільки неґативну, але також є змушена стосувати позитивну евгеніку. Під позитивною евгенікою розуміємо всі середники, які служать до поліпшення дідичної маси даного народу через підсилювання вартісних дідичних наснаг. Ціллю позитивної евгеніки є піднесення загальної життєздатности народу. З ділянки позитивної евгеніки появилося по війні дуже велика література, яка з різних сторін насвітлює незвичайно пекучі проблеми зв'язані з журбою виживлення постійно зростаючого числа людей на світі.

Соціяльна біологія цілком слушно підкреслює, що нужда є великою перешкодою до розвитку високовартісних наснаг (прикмет) народу. Тому деякі біологи, соціологи і політики доходять послідовно до висновку, що до поліпшення високовартісних прикмет народу є конечне обмеження числа народин серед бідного населення. Позитивна евгеніка займається докладно дослідом народин серед більшого числа бідних верств населення і питанням, який вплив має це число народин на духовий розвиток народу. Деякі визначні біологи доходять до висновку, що діти бідних родин пересічно є менше інтеліґентні як діти богатих і малочисельних родин. Знову інші біологи є того погляду, що коли б число народин бідних зменшилося, тоді багато потенціяльно доброго матеріялу було б знищено. Арґументи тих біологів промовляють до розуму. Вони кажуть, що коли держава хоче обмежити число народин серед бідних верств населення, тоді вона повинна піднести число народин серед багатих верств населення. Виступаючи проти обмеження (контролі) народин, вони вказують на деякі моральні вартості, які є заховувані в бідних і багаточисельних родинах. Між іншим вони кажуть, що у великій родині, де є багато дітей, панує дух взаїмної згідливости і взаїмної допомоги, якого то духа бракує в малих родинах. Далі вони кажуть (на нашу думку неслушно), що серед бідних панує згода, а багаті родини є більш аґресивні. З цього бачимо, що в такій важливій проблемі, контролі народин нема однозгідности між біологами. Одні є за багаточисельними родинами, другі за малочисельними.

Коли в неґативній евгеніці католицька етика з розмислом не дуже забирає голос, то в позитивній евгеніці вона має багато до сказання. До часу II Ватиканського Собору католицька Церква рішуче відкидала модерну контролю народин як властивий і дозволений засіб популяційної політики. Однак католицька етика говорить про дозволене обмеження потомства через цілковиту і періодичну подружню стриманість. Коли мова про періодичну стриманість, католицькі моралісти є свідомі того, що в той спосіб не можна розв'язати проблеми перенаселення світу, бо тільки мінімальна частина сьогоднішнього людства є здібна розбудити в собі моральної сили, щоби заховати стриманість. Тому деякі католицькі мо-

ралісти поважно застановляються над тим, чи не можна би тут примінити модерні здобутки медицини з одним застереженням, що ці медичні середники не будуть шкодити здоров'ю людини. Знову ж інші моралісти є того погляду, що модерних середників медицини ніколи не можна стосувати з наміром обмеження (контролі) потомства. Професор соціяльної етики, д-р політичних наук Домініканин о. Ебергард Вельті (Eberhard Welty) у своюму «Соціяльному Катехизмі» виступає рішучо проти всяких штучних середників з наміром обмеження потомства. Виступаючи проти обмеження потомства проф. Вельті вживає таких арґументів: 1. В сьогоднішних неспокійних часах годі з цілою певністю передбачити, який буде приріст населення у світі. Ніхто не може напевно твердити, що приріст населення буде іти тим самим темпом як в останніх 150 роках. На всякий випадок прогнози, і побоювання державних мужів є необосновані. 2. Земні засоби до сьогодні не є використані (з 50% управної ріллі тільки 10% є використані, а 40% лежать облогом. 3. При помочі повних здобутків техніки можна видайність ріллі високо піднести. 4. Цілі народи (великі простори землі) можуть цілком добре вдоволятися скромним життєвим стилем. Постійні домагання щораз то вищої життєвої стопи не провадять до нічого доброго. Люди повинні вдоволятися конечними до життя середниками. 5. Землю і земські скарби Бог дав людям і він їх ніколи не опустить, завжди буде про них дбати.

У вирі дискусій за і проти обмеження потомства всі католицькі моралісти в одному є згідні, а саме, що держава повинна насамперед створити можливо найкращі умовини для життя нормальної родини, а розв'язку проблеми не зачинати від обмеження потомства. Тому католицька Церква домагається від держави розумної фамілійної політики, яка мала б створити соціяльні, гігієнічні та духові умовини, які є конечні до розвитку здорової родини. Вже давно перед тим заки соціяльна біологія виявилася як наука, природоправна етика завжди була наставлена соціяльно-біологічно. Опираючись на природознавчій етиці католицька Церква домагається від держави, щоб для родини був забезпечений достатній дохід (зарібок), мешкання, виховання дітей. Держава

повинна дбати про те, щоби родинні вартості в прилюдному житті були високо поставлені. Далі головним домаганням позитивної евгеніки є, щоб держава уможливила подружжя молодих пар, щоб шкільне навчання було безплатне та була одностайна шкільна система. Коли бідні люди довідаються, що виховання їх дітей в школі є безплатне, тоді вони не будуть потребувати обмежувати потомства.

До позитивної народної гігієни належить також піднесення селянського стану. Держава мусить старатися про створення таких умовин, щоб селянські родини не мали страху перед дітьми, навчали, щоби селянин бачив, що багато дітей йому корисне. Відомий швайцарський економіст проф. В. Репке (W. Röpke) у книжці «Суспільна криза сучасности» каже, що кожна держава, яка хоче мати здоровий нарід повинна дбати про піднесення селянського стану, бо з села виходять тілесно і духово здорові одиниці. Глибокою причиною сучасної суспільної кризи — на думку проф. Репке, є втеча селян з сіл до великих міст (промислових осередків). Народня гігієна рішуче домагається вдержання селянського стану.

Окрім фізичного здоров'я народу, держава повинна старатися про плекання духових вимог. Деякі біологи-евгеніки під духовими наснагами народу розуміють ступінь інтеліґенції даного народу. Щоби вдержати вищу квоту інтеліґенції в народі біологи-евгеніки дораджують, щоби діти інтеліґентних родин (професори, лікарі, інженери, пастори та інші) женилися з дітьми інтеліґентних родин. Католицька етика стоїть на становищі, що сама інтеліґенція, так само як і самі біологічні вартості не є ще всім, бо до духових наснаг народу належать духово-моральні вартості (особовість і мораль). Духово-моральні вартості є вищі як біологічні. Далі католицька етика знає, що духово-надприродні вартості є залежні від окруження і біологічних наснаг людини. Навіть хвороба і нужда не завжди здержує людину від надприродного життя, хоча загально нужда і хвороба впливають дуже негативно на надприродне життя людини.

Врешті до позитивної евгеніки (національної гігієни) належить сексуальне виховання. В сьогоднішних часах сексуальна сторінка є дуже загрожена зі всіх боків, головно че-

рез ілюстровані журнали, фільми, нічні льокалі, вільну любов і т. д. Щоби вдержати здорову біологічну субстанцію народу, держава мусить чувати над тим, щоб порнографічні книжки, фільми і преса не поширювали злого вливу на сексуальне життя горожан. Майже в кожній порядній державі є відповідні закони, які контролюють видавництва і книгарні, щоби порнографія не підточувала здорової субстанції народу. Католицька етика від найдавніших часів має вироблені принципи, які нормують сексуальне виховання людини. Вона поручає сексуальну чистоту молодих людей аж до подружжя в тій цілі, щоби здорова людина могла мати здорове потомство. В подружньому житті католицька етика остерігає перед звироднілими сексуальними збоченнями, щоби подружжя вдержати на висоті і щоби цілі і середники були згідні з природним правом. Будучи при проблемі сексуального виховання, треба згадати про пресову пропаґанду штучного запліднення. Католицька етика стоїть на становищі, що штучне запліднення є грубим порушенням природного права і пониженням людської гідности. Випробовані методи на звірятах ніколи не можуть мати застосування на людях.

З огляду на те, що католицька Церква в своїй етиці має знамениті вказівки для позитивної евгеніки, держава повинна тісно співпрацювати з Церквою, щоби вдержати здорову субстанцію народу як під оглядом біологічним так і під оглядом духово-моральним.

18. ПОДАТКОВА ПОЛІТИКА

Щоб держава могла сповнити свої завдання, вона мусить мати матеріяльні засоби (гроші). На цю ціль горожани віддають частину свого доходу, яку ми називаємо податком. Щороку державний уряд ухвалює бюджет, який мусить мати покриття, тому держава має право видавати податкові закони.

Обов'язок платити податок державі є висловлений безпосередньо в листі св. Ап. Павла до Римлян 13, 5-7, а посе-

редньо в евангелиста Матея 22, 21, коли фарисеї питали Ісуса чи треба платити податок цісареві.

В податковій політиці важними є два принципи природнього права: 1) принцип легальної справедливости домагається податку для виконування державних завдань і 2) принцип дистрибутивної (розподільчої) справедливости домагається справедливого накладання податків на горожан відповідно до їх маєткового (заробіткового) стану. Хоча податок обтяжує особисту власність горожан, держава в ніякому випадку не може вважати себе за власника всього того, що горожани посідають. Далі держава мусить бути свідома, що податкові закони повинні бути справедливі, щоби національне майно могло розвиватися. Лише під такими умовинами податкова політика держави є справедлива: 1. Податкові закони не можуть підкопувати (руйнувати) національної господарки. Кожна розумна податкова політика повинна старатися про розвиток національної господарки для загального добра. 2. Розподіл податків мусить бути вимірений відповідно до вимог розподільчої (дистрибутивної) справедливости. Тому, що дохід горожан не є однаковий, податок мусить бути розложений відповідно до майна поодиноких горожан. Розподільча справедливість домагається проґресивного уподаткування, т. зн. вищий податок при більшім доході. 3. Держава не має права через надмірне уподаткування руйнувати майно своїх горожан. (Rerum novarum 35: Quadragesimo anno). Особисте майно горожан потягає за собою виразні границі державного податкового права. Горожани повинні платити податок тільки з біжучих доходів не нарушуючи при тому основного капіталу (основного майна). Горожани мусять теж своє удержання покривати з біжучого доходу (зарібку) не нарушуючи капіталу. Через працю і ощадність кожна людина має право своє майно помножити (побільшити). З уваги на загальне добро і господарський розвиток держава не має права накладати надто високих податків, які спинюють розвиток майна. Стягнені податки держава повинна зужити якнайкраще для загального добра горожан (будува житлових домів, шкіл, шпиталів, фінансування публічних проєктів у часах господарської кризи або фінансування таких проєктів, щоб не допустити до безробіття.

Коли є мова про роди податку, тоді маємо на увазі два головні роди: прямий і непрямий податок. Земля, будинок, торгівля, заробіток, ремесло, місячна дотація є обтяжені податками. Крім прямого податку держава побирає поважні суми при помочі т. зв. непрямого податку (з розпродажу деяких споживчих товарів — цукор, тютюн, горілка, вино, сірники, сіль і т. п.) окрім цього є ще оборотовий податок, в якому поодинокі товари є більше разів оподатковані. Проф. Вельті (Welty) у свойому «Соціяльному катехизмі» каже, що непрямий податок у великій мірі противиться розподільчій справедливості, бо неоднаково є коли купує людина, яка мало заробляє і людина, що має високу платню. Яка ж тут справедливість, коли при купні оподаткованого товару бідна і багата людина платить однаковий податок. Проф. Вельті каже, що держава повинна якнайменше товарів обтяжувати непрямим податком, оправдане є тільки оподаткування люксусових товарів, які не є конечні до приличного і культурного життя горожан. Коли держава зрікається непрямого податку з розпродажі деяких товарів, тоді вона мусить підвищити прямий податок. Деякі католицькі економісти (прим., проф. Меснер (Messner) є того погляду, що непрямий податок є вигіднішим і рентовнішим джерелом доходу для держави, тому вона не може того податку зречися. Але при тому вони зауважують, що податкова реформа мусить бути соціяльна т. зн. вона не сміє обтяжувати положення господарсько слабших груп, щоби конечні і вартісні товари були забезпечені (доступні) для кожного горожанина. Врешті кожна податкова реформа мусить узгляднювати можливо якнайбільше обмеження державних видатків. Неощадна і недоцільна господарка держави дуже прикро відбивається на податковцях.

19. ДЕРЖАВНА ДИНАМІКА

У дотеперішних розважаннях ми вже вказували на певні рушійні сили, які у великій мірі визначують розвиток, поставу і життя держави. До тих динамічних (рушійних) сил належить гін до росту, потуги, поширення життєвого про-

стору і т. д. Велика частина тих динамічних сил зосереджується в націоналізмі, капіталізмі, мілітаризмі та імперіялізмі. До рушійних сил (факторів) держави належить також політичний плюралізм, соціяльні противенства і суспільні рухи, які з них випливають. Не можна поминути тут також моральних гонів з головним первісним гоном до права, як також не можна переочити духових гонів до господарського, соціяльного і культурного поступу. Всі ці раціональні (згідні з правильним мисленням) і ірраціональні (незбагнені для розуму) фактори (сили) разом взяті називаємо *державною динамікою*.

Тут відразу виринає питання як далеко, тобто в якій мірі ірраціональні фактори вирішують (визначують) життя держави. Звичайно люди привикли думати, що держава з конечности має свої закони, яких ніколи не можна погодити з моральним законом. Тому то серед людей вкорінився погляд, що політика псує характери. В половині 17 століття прийнявся погляд, що законом для поступування держави є тільки державний інтерес (державна рація), який допускає такі середники, що противляться моральному законові. Державне мислення, державна рація чи інтерес для осягнення певної цілі може стосувати середники, які не є згідні з моральним законом. Помимо того багато людей підносить гострий протест проти чистого макіявелізму (політика, що не зупиняється перед підступними засобами політичної боротьби для осягнення своїх цілей) в політиці, а саме з цеї причини, що моральний природний закон ніколи не вмирає в душі людей. Тому то в державній теорії зустрічаємо багато представників, які гостро виступають проти макіявелізму (ціль освячує середники).

Виступаючи проти чистого макіявелізму традиційна наука природного права ніколи не відкидала (не заперечувала) державної рації чи державного інтересу. Маючи повне зрозуміння до державної рації (інтересу) католицькі моралісти роблять різницю між державною та індивідуальною етикою. Досліджуючи чесноти терпеливости, мужества та проблему війни св. Тома з Аквіну зупиняється над питаннями, в якій мірі держава є зв'язана заповіддями Христа, що їх висказав, в нагірній промові: «А я вам кажу: Не противтися злому.

Хто вдарить тебе в праву щоку, оберни до нього і другу» (Мат. 5, 39), або «Не мстіться за себе, любі, а давайте місце гніву (Божому), написано бо: «Мені належить помста, я відплачу», говорить Господь» (Рим 12, 19). На це відповідає св. Тома з Аквіну разом з св. Августином так: Ці заповіді (ради) говорять загально про душевну поставу (готовість) кривду терпеливо зносити, однак не в усіх випадках вони домагаються однакової реакції. Очевидні причини вказують на те, що виховник силою свого становища мусить покарати провину свого вихованка. Так само загальне добро держави може вимагати спротиву очевидній кривді. Держава не сміє терпіти або терпеливо зносити несправедливість і кривду. Обов'язком держави є боронити себе перед загрозою і кривдою, а також держава має право і обов'язок заподіяну її кривду покарати. Коли держава занедбує обов'язок самооборони, вона поступає неморально, а навіть поповняє злочин. (S. Th. II. qu. 40a I). Навіть поодинока людина має моральний обов'язок себе боронити, опановувати притому свої пристрасті, щоби у випадку вибуху гніву не вбити противника. В цьому власне полягає чеснота терпеливости, про яку є мова в нагірній проповіді. Це все випливає з загальних принципів природоправної етики. Коли держава з обов'язку боронить справи, що торкається існування народу, то ця поведінка держави не є виключена із загального морального порядку. Проф. Меснер у свому підручнику природного права каже, що в ніякому випадку не вільно говорити про особливу політичну мораль держави в противенстві до загальної моралі.

20. СПРАВЕДЛИВА І НЕСПРАВЕДЛИВА ВІЙНА

Католицька моральна філософія дуже докладно розглядає питання справедливої війни. Головно йде тут про відповідь коли війна є справедливою. На основі католицької моральної науки кожна війна є справедлива: 1) коли її веде правова влада, 2) коли вона боронить право і має добрі наміри, 3) коли є вигляд на успіх і коли воєнна машинерія є гуманна т. зн., коли вона не звертає нищівну зброю проти

цивільного населення тільки проти мілітарних об'єктів. Виповідження війни — стисло беручи — не належить до суті справедливої війни; воно сьогодні в міжнароднім праві не має зобов'язуючої сили. Ернст Зауер (Ernst Sauer) у своїй книжці „Grundlehre des Völkerrechts" (Pick-Verlag), каже, що сьогодні міжнародне право не вимагає попереднього виповідження війни (Die Kriegserklärung ist auch heute völkerrechtlich nicht vorgeschrieben). Відносно застосування модерної зброї (атомової, бактерологічної, ґазової) католицька моральна наука каже, що є тільки одна причина, яка дозволяє її застосування, а то *конечна оборона* перед дуже небезпечним аґресором.

Аґресивна війна (незалежно від цього, з яких причин вона провадиться) є неморальна і її належить засудити. Аґресивну війну треба відрізнити від превентивної (запобігаючої) війни, про яку була мова вище.

Далі католицька моральна філософія застановляється над питанням, чи оборонна війна є дозволена. Оборонна війна є дозволена тільки під такими умовинами: 1. Аґресія з боку ворога мусить бути очевидна, несправедлива та актуальна, 2. Аґресор не може бути тяжче покараний як того вимагає конечність, 3. Оборона мусить мати вигляди на успіх і не можуть бути виставлені на небезпеку вищі добра як ці добра, які муситься боронити. Аґресія ворога є тоді актуальна і очевидна, коли існує моральна певність, що ворог поробив вже останні приготування до наступу і мимо достатньої остороги він далі приготовляється до аґресії. З цього виходить, що загрожена держава може починати оборонну війну перед тим, заки ворог фактично вступив на її територію.

З поміж усіх родів дозволеної війни на особливу увагу заслуговує визвольна війна. Коли визвольна війна має характер оборони, а не аґресії, тоді вона є не тільки дозволена, але також побажана. Окрім визвольної війни даного народу, може бути ще визвольна війна за мир і свободу в світі. Відносно цього останнього роду війни (за мир і свободу у світі) думки моралістів є поділені. Одні є тої думки, що така визвольна війна є накинена (з примусу) оборонною війною і тому вона є дозволена. Свій погляд вони узасаднюють в той спосіб: людство має природне, Богом дане право до життя,

свободи порядку і мирного розвитку, а далі воно має право себе боронити перед несправедливою аґресією. Людство не може в жодній мірі терпіти, щоб аґресор зрабував йому підставові, природні права свободи. Проф. Меснер і проф. Вельті (Welty) кажуть, що несправедливий наступ проти найвищих дібр людства вже почався при помочі «холодної» і «гарячої» війни. Представники визвольної війни кажуть, що тут іде про бути або не бути не тільки одного народу, але також цілого людства. Таке положення вимагає визвольної війни і така війна є не тільки оправдана, але також обов'язком оборони.

Другий цілком протилежний погляд рішучо оспорює дозволення визвольної війни. Представники того погляду вважають визвольну війну за несправедливу, аґресивну або превентивну війну. Свій погляд вони узасаднюють в той спосіб: Сьогоднішня визвольна війна з модерною зброєю означає вбивство великого числа невинних людей. Убивство ніколи не може бути запобіжним середником. Далі така визвольна війна не бере до уваги страшних жертв, а крім цього вигляди на успіх є дуже малі. Вкінці противники визвольної війни кажуть, що людство треба віддати в руки Бога і в героїчній поставі терпеливости і надії очікувати того моменту, коли тоталітарна потуга прийде до розуму і зречеться своїх загарбницьких плянів. Крім цього вони є думки, що відносини можуть так радикально змінитися, що аґресор взагалі не зможе своїх плянів зреалізувати, на прикл., коли людство винайде нову зброю, ще грізнішу від атомової зброї. Відносно визвольної війни проф. Вельті наводить погляди інших, а сам здержується від дефінітивної відповіді, хоч на стороні 339 «Соц. кат.» в одній фусноті він каже: «Ich persönlich neige der ersten Meinung zu» зн., що визвольна війна з природнього і християнського становища є дозволена і справедлива.

21. НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ

Одним з найсильніших факторів рушійних сил) в динаміці модерної держави є *національна ідея.* Майже жодна інша ідея, крім комуністичної не мала так багато завзятих при-

клонників і поборників (противників), як національна ідея. Один з поважних наших правників-науковців проф. Дністрянський заступав перед другою світовою війною погляд, що національна ідея переможе в світі. З другого боку визначний англійський історіософ А. Тойнбі (A. Toynbee) писав у 1915 році, що національна ідея є загрозою для европейської культури. Розвій націоналізму в другій половині 19 стол. давав йому причину до песимістичних прогноз. Внаслідок провалу вартостей християнського світу, европейський ляіцизм (рух для усунення церковного впливу на державу) шукав нових абсолютних вартостей і такою була колективна вартість нації. Проф. Меснер каже, що головно міщанські верстви бачили в національній ідеї найвищі ідеали, які обіцяли велич і славне майбутнє. Утилітарний (що узгіднюється з практичною користю) лібералізм цілком зрабував зміст державної ідеї, бо понизив державу до слуги одиниці і її господарських інтересів. Націоналізм виповнив цю порожнечу новим змістом і дав державі національні вартості, які в'язали разом усі суспільні кляси. Очевидно, що той націоналізм у своїй початковій стадії в великій мірі був підсилюваний капіталізмом, який стремів до національної автаркії (господарської незалежности від других держав).

Ці духові, політичні та господарські гонові фактори довели до убожествлення колективної вартости нації. З них виріс національний рух, який згодом став нечуваною великою потугою в історії. Націоналізм довів до того, що людина зачала бачити в нації символ сили, при помочі якої людина старалася зробити себе паном понад усіми іншими. Тому Райнгольд Нібур (Reinhold Niebuhr) характеризує націоналізм як вислід гордости людини. Зрозуміло, що правдивий націоналізм є явищем чисто природним і корисним. Нажаль історія доказує, що людство має до діла більше з фальшивим націоналізмом як з правдивим. Проф. Вельті (Welty) у свому «Соціяльному катехизмі» пише, що одним з найгірших блудів і порушників миру є фальшивий націоналізм, який безмежно переходить оправдану національну свідомість (почуття). Той фальшивий націоналізм провадить до національного еґоїзму, ненависти та інтриґ, а нація є для нього божком. Міжнародне життя може бути тільки тоді

упорядковане, коли народи почуваються до солідарної злуки. Національний еґоїзм є великим ворогом міжнародного миру. В окружному письмі «Caritate Christi compulsi» з 3. 5. 1932 Пій XI каже, що сильні основи права і вірности через фальшивий націоналізм є знищені. А Пій XII говорячи про внутрішній лад держави в дусі християнства в 1942 році сказав, що фальшивий націоналізм поширює погляд, що тільки одна вибрана нація, раса чи кляса є джерелом права і правної норми, від яких нема відклику.

Цікаві спостереження про сучасний націоналізм подає проф. Меснер у свому підручнику природного права «Das Naturrecht» (Tyrolin-Verlag, 1960). Він каже, що коли б ми хотіли поставити питання, чи сучасний націоналізм по своїй суті є більше ліберальний чи консервативний чи тоталітарний, тоді на основі вище сказаного можна відповісти, що він є всім разом і це залежить від історичних факторів та умовин, в якій формі він себе проявляє в даній державі. Історія 20 століття доказує, що кожна політична система, чи це тоталітарна чи демократична, провадить націоналістичну політику. З досвіду знаємо, що в державах, в яких живе більше національностей, панівна нація завжди має претенсії до володіння та утиску національних меншостей. Є це відомий факт, що в державах середньої Европи, які свою екзистенцію завдячували принципові самовизначення народів, панівна нація придушувала всюди національні меншості і відбирала їм право на самовизначення. Той фальшивий націоналізм провадить до якогось зачарованого кола, з якого не можна вийти. Він сам домагається для себе принципу самовизначення народів, одночасно заперечує той принцип для інших народів. Далі той фальшивий націоналізм веде до експанзивної політики, яка полягає в тому, що сильні держави намагаються анектувати (прилучити) цілі полоси чужих держав, покликуючись на етнологічний принцип в роді панґерманського чи панмосковського руху. Врешті фальшивий націоналізм проявляється в стремлінні до геґемонії (керівної ролі) великих націй, покликуючись на расові, історичні чи ідеологічні фактори. Проф. фон Нель-Бройнінґ, Т. І. (von Nell-Breuning, S. J.) у свому «Політичному Словнику» каже, що Росія при помочі московського націоналізму поне-

волює понад 100 народів та етнічних груп з власними мовами. Він докладно аналізує націоналізм більших західно-европейських та східно-европейських народів і доходить до такого самого висновку як проф. Вельті, а саме, що той націоналізм є найгіршим блудом і порушником миру у світі.

Супроти повище сказаного проф. Меснер висловлює погляд, чи взагалі треба націоналізм поставити під знак запитання. Він стоїть на становищі, що правдивий, шляхотний або поміркований націоналізм (nationalismus moderatus) є природним і здоровим явищем, і його не можна відкидати. Між елементами (основними складовими частинами), які творять національну єдність є сильні природні і суспільно-творчі фактори, на прикл., расові прикмети, батьківщина, звичаї, культура, спільна доля і т. д. Всі ці елементи мають в собі етичні вартості. Сама ідея нації є етичною ідеєю. Так як кожна людина з своїми особливими прикметами та особливим покликанням є ідеєю Бога, так само в поодиноких націях проявляються Божі ідеї.

З огляду на те, що нація має етичні вартості, одиниця має обов'язки супроти нації. Головно в часах національної кризи, коли нація із зовні або з нутра є загрожена, одиниця має обов'язок навіть при помочі найвищих жертв націю боронити. Так як одиниця має обов'язки супроти нації, так само нація має обов'язки супроти інших націй. Кожний здоровий націоналізм стремить до спільноти націй не тільки організаційно, але також духово. Здоровий націоналізм виховує своїх членів в напрямі пошанування всіх націй, а не до ненависти інших народів. Жодна здороводумаюча людина не може заперечити нації та національної ідеї. Одначе нація не може бути ціллю самою для себе (Selbstzweck), не може бути божком, який має претенсії бути джерелом права та правних норм, від яких нема відклику. З огляду на те, що фальшивий націоналізм (nationalismus exageratus) довів до цілковитого обезсилення Европи (через що вона стала предметом, а не підметом міжнародньої політики), деякі соціологи кажуть, що европейці мусять навчитися робити різницю між висловами «національний» і «націоналістичний» та «соціяльний» і «соціялістичний». Правдивий демократ, який бажає добра для нації, завжди мусить думати національно, а не націона-

лістично. Правдивий політик, який бажає національну господарку поставити на ноги, мусить думати соціяльно, а не соціялістично.

Диялектичний матеріялізм Маркса має свою соціяльну *інтерпретацію нації т. зв. «історичної конечности»*. Марксівська теорія симпатизує з національними стремліннями тоді, коли вони не протиставляться світовому рухові міжнародного пролетаріяту. Маркс симпатизував з національним рухом Польщі, який був звернений проти царської Росії. Йшло йому про те, щоби повалити царську Росію, а потім завести там комунізм. Так само поступають також большевики.

В конфронтації міжнародного комунізму з націоналізмом показалося, що національна ідея є багато сильніша від міжнародної ідеї. В 1914 році на початку першої світової війни майже всі марксівсько-соціялістичні партії (за виїмком російської і сербської) стали по боці своїх урядів і зі зброєю в руках боролися для добра власних держав. Німецькі соціялісти боролися зі зброєю в руках проти французьких соціялістів тому, бо національна ідея перемогла в них інтернаціональну ідею. Під тим оглядом проф. Дністрянський мав повну рацію, коли він по першій світовій війні писав, що національна ідея переможе. Одначе тут мусимо бути дуже осторожні у висловах, а саме мусимо вміти зробити різницю між прикметником «національний» і «націоналістичний».

22. МОРАЛЬНІ ФАКТОРИ

Надзвичайно сильними факторами державної динаміки є моральні вартости. У свойому підручнику природного права, проф. Меснер висловлює в тій справі дуже цікаві думки; які менше більше йдуть по такій лінії;

Якщоб моральні фактори не були найсильнішими в державній динаміці, людство взагалі не моглоби існувати. Воно було би пропало від насильства ірраціональних факторів, в кожному випадку воно ніколи без моральних вартостей не могло би осягнути культурної висоти, яку мимо всього воно осягнуло.

Правний лад та реалізація принайменше мінімум суспільної моралі, мають свій початок в моральних наснагах людини. Підсвідомо людина знає, що без правного порядку і суспільної моралі, неможливе є співжиття між людьми і культурне життя в державі. Тому держава мусить бути середником, при помочі якого звироднілі елементи є до певної міри під контролею, щоби звихнена людська природа не поневолювала здорової людської природи т. зн., щоби темні, кримінальні типи не знущалися над цілим суспільством. Ці моральні наснаги людини, які домагаються правового порядку в державі, спинюють «борбу всіх проти всіх».

Держава є не тільки інституцією, яка має завдання захоронити людей перед самознищенням, але вона позитивно повинна стреміти до осягнення «доброго життя» (Аріст.) т. зн. до повнолюдської екзистенції гідної людини. При помочі людського духа держава має координувати гони, потреби та енерґію одиниць для добра загалу, одним словом людський дух робить з держави інституцію, яка координує всі суспільні сили для загального добра.

З досвіду знаємо, що різні суспільні групи стараються використати державу для власних інтересів і тим чином намагаються звести державу до ролі іграшки, з якою можна робити що хочеться. Щоби до цього не допустити, держава мусить бути інституцією, з якої промінювало б на ціле суспільство справедливість, свідомість права і воля це право реалізувати. Очевидно, що під цим оглядом людських дух має тільки частинні успіхи. Але вже самий частинний успіх вказує на це, що природний закон людини є сильніший як всі демонічні, розкладові сили, які є спрямовані на знищення людства. В деяких періодах демонічні, деструктивні сили беруть верх над правом і порядком, тоді держава стається «яскинею розбійників» (Тома Акв.), які знущаються над цілим суспільством і взаїмно себе пожирають.

З вище сказаного приходимо до переконання, що держава є середником людського духа і суспільної динаміки до гамування та опанування ірраціональних сил людської природи, тим самим є середником до реалізації моральної ідеї т. є конечних моральних принципів в житті суспільства. З цього боку держава має високу функцію у вихованні су-

спільства в напрямі життєвих і культурних цілей людської природи. Про цю виховну функцію держави у великій мірі говорять Плятон і Арістотель.

Реалізація моральної ідеї не ограничується тільки до поодинокої державної спільноти, вона переходить в історичнім розвитку на ціле людство т. зн., що реалізація моральної ідеї діє національно і інтернаціонально. В змаганнях між добром, а злом, між правом і кривдою в міжнародній площині, велику ролю грають держави, залежно від їх позитивного чи неґативного наставлення до моральної ідеї. Це змагання між добром і злом, між правом і безправ'ям в міжнародній площині, творить сенс історії.

Історія людства ставить моральні і правні домагання у внутрішньо-державнім і міждержавнім житті. Досвід доказує, що поступ моральних і правних домагань йде дуже повільно. Хоча в історії бачимо повстання і заломання, вихід з невільничого до вільного суспільства та поворот до невільництва, то все ж таки вирішні моральні вартості та ідеали свободи є сьогодні богато ясніші та сильніші як коли небудь в історії людства. Очевидно, що дуже часто держава грає неґативну ролю і стягає цілу націю з моральної висоти до цілковитого заломання і невільництва. Та мимо цього не можна заперечити розвою та поступу правної і моральної свідомости людства, яке завжди стремить до реалізації великих вартостей та ідеалів свободи і справедливости у суспільному житті. Мається розуміти, що не тільки держава сама має вплив на розвій чи упадок моральної свідомости людства, велику ролю треба приписати праці визначних духових та політичних умів, які в соціяльних та політичних рухах відограють головну ролю. Остаточно приходимо до переконання, що історія права народів в ґрунті річи не є нічим іншим як тільки історією стремління завести такі відносини між людьми, які відповідають моральній природі людини. Це стремління до морального суспільного і вселюдського ладу є базоване на вірі в гідність людини і на вірі в моральні вартости та ідеали. —

ПІСЛЯСЛОВО

«З одної сторони хочу сказати, що катастрофально-нелюдянні наслідки систематичного матеріялізму є очевидні. Самозрозуміло маю тут на думці деґрадацію великого числа людських істот до стану рабства, яким практично заперечується прикмети — властивості людини. З другої сторони маю на оці факт, що християнство, в якому нема завзятого зусилля допомогти обездоленим людям вести приличне життя, в самім центрі є затроєне принципом брехні і смерти ... Свобода є ніщо, вона убиває себе в мнимім тріюмфі, коли вона не признає в дусі абсолютної покори, що вона є зв'язана з ласкою. І коли я говорю про ласку, тоді не уживаю цього слова в якімсь абстрактнім чи ляїстичнім значенні, лише тут йде дійсно про ласку живого Бога, того Бога, якого — на жаль — при різних нагодах щоденно відрікаємося ... »

(Gabriel Marcel: Die Erniedrigung des Menschen)

Наводячи ці слова французького католицького гуманіста, хочемо вказати на очевидний факт, що без правдивої релігії не можна мати держави, в якій була б збережена свобода і пошанування людської гідности.

ЛІТЕРАТУРА

1. Prof. *J. Messner*, Das Naturrecht — Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik (1960).
2. Prof. *Oswald v. Nell-Breuning, S. J.*, Zur christlichen Staatslehre (Beitrag zu einem Wörterbuch der Politik, Heft II. 1948).
3. Prof. *Eberhard Welty*, OP, Herders Sozialkatechismus (1953).
4. Prof. *K. Rahner*, Die Chancen des Christentums heute (1952).
5. *W. E. Ketteler* (Bischof), Freiheit, Autorität u. Kirche (1862).
6. *R. Guardini*, Die Macht — Versuch einer Wegweisung (1951).
7. *F. X. Arnold*, Die Staatslehre des Kardinal Bellarmin (1934).
8. Prof. *Albert Hartmann, S. J.*, Toleranz u. christlicher Glaube.
9. *Franz Böhm*, Der Rechtsstaat u. der soziale Wohlfarsstatt (1953).
10. *Th. Brauer*, Sozialpolitik u. Sozialreform.
11. *M. Fischer*, Die öffentliche Verantwortung des Christen heute (1953).
12. *Dürrenmatt*, Der Kleinstaat u. das Problem der Macht.
13. *Forsthoff*, Der totale Staat (1934).
14. *L. Gümplowicz*, Die soziologische Staatsidee (1892).
15. *Ernst Hippel*, Die Krise des Staatsdenkens u. die Grenzen der Staatsgewalt (1950).
16. *W. Humbold*, Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates obzugrenzen (1851).
17. *H. Kelsen*, Allgemeine Staatslehre (1925).
18. *G. Kroll*, Was ist der Staat? (1950).
19. *W. Künneth*, Politik zwischen Dämon u. Gott (1954).
20. *G. Leder*, Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen (1957).
21. *L. Lentner*, Der Christ u. der Staat — Grundsätzliche Feststellungen in dem Rundschreiben Leos XIII u. ihre Gültigkeit für die Gegenwart (1952).
22. *René Marcic*, Vom Gesetzesstaat zum Richterstaat (1957).
23. *W. Martini*, Das Ende aller Sicherheit (1954).
24. *J. Mausbach*, Die Ethik des hl. Augustinus (1929).
25. *G. Möbus*, Politik des Heiligen, Geist u. Gesetz der Utopie des Thomas Morus (1953).
26. *Hans Ornstein*, Macht, Moral u. Recht (1946).
27. *H. Rommen*, Der Staat in der katholischen Gedankenwelt (1935).
28. *W. Röpke*, Gesellschaftskrise der Gegenwart (1942).
29. O. *Spann*, Der wahre Staat (1931).
30. *Vierkandt*, Handwörterbuch der Soziologie (1931).

ЗМІСТ